KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XIX (1953), 4

INHOUD :

A. H. J. Prins, *Cultuurprovincies in Afrika*, p. 289.
P. de Witte, *Nog over de tonologie van het Kikongo*, p. 306.
M. Pauwels, *Le mariage chez les montagnards Bahutu* (Bakiga-Bantu), p. 317.
V. van Bulck, *Het taalprobleem in het Kongolees universitair onderwijs*, p. 343.
P. Schebesta, *Die Belueli vom Apare* (Ituri), p. 357.
L. Stappers, *De toongroepen en hun wijzigingen in de taal van de Aphende*, p. 376.
Mededeling, p. 380. — *Bibliografie*, p. 380. — *Ontvangen boeken*, p. 383.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 225.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 225.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 225.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles. Books for favour of review are sent to the Editor.

CULTUURPROVINCIES IN AFRIKA

Een poging tot een verantwoorde indeling [1]

door Dr. A. H. J. Prins
(*Rijks-Universiteit, Groningen*)

Er is, naar ik meen, enige aanleiding ons opnieuw te bezinnen op een probleem, dat een kwart eeuw geleden voor het eerst aan de orde is gesteld, nl. de indeling van Afrika in gebieden, die men gewoonlijk aanduidt als cultuurprovincies.

Wanneer dit zo gezegd wordt, dan zullen we ons moeten afvragen,

a) waarom het noodzakelijk is, dat een nieuwe indelingspoging gedaan wordt, na die, welke in de afgelopen decenniën reeds werden voorgesteld, en bovendien

b) of het inderdaad mogelijk is, een nieuwe indeling te ontwerpen. Wanneer deze laatste vraag bevestigend beantwoord kan worden — en ik meen, dat dit inderdaad het geval is — dan rest ons nog de vraag

c) op welke manier dit nieuwe ontwerp inderdaad verantwoord is en aan het te stellen doel beantwoordt, en

d) of deze nieuwe poging zinvol is.

Het zal dus noodzakelijk zijn op vier punten opheldering te verschaffen ; de beide laatste : wijze en doel maken het hoofddeel uit van dit betoog.

Hoewel de vraagstelling algemeen geldend is voor geheel Afrika, en eventueel toegepast zou kunnen worden op buiten-Afrikaanse samenlevingen, zal ik mij bij de concretisering van enkele punten beperken tot het Oost-equatoriale deel van het continent, dat mij door veld- en bronnen-onderzoek het best bekend is.

---

[1] In een weinig verkorte vorm als voordracht gehouden op het XXe Vlaamse Filologencongres, sectie Ethnologie, te Antwerpen op 8 April 1953.

a. Bij een betoog over Afrikaanse culturen in het algemeen en over cultuurprovincies in het bijzonder, moet men zich terdege rekenschap geven van één ding : namelijk, dat alle oudere (en enkele van de meer recente) pogingen tot culturele classificatie betrekking hebben op *historische*, al of niet (meer) ruimtelijk gebonden complexen : de zg. *Kulturkreise* en *Schichten*, terwijl de classificatie van hedendaagse stamculturen in een aantal gebieden, elk van een zekere uniformiteit, van betrekkelijk jonge datum is.

ANKERMANN b. v. (1905) is een duidelijk voorbeeld van de eerste wijze van werken. Het gaat bij hem om een geheel van elementen, dat als een samenhangend geheel Afrika binnenkomt en zich in een bepaald geografisch gebied vastzet, en dat als historisch complex aanwijsbaar is. Zijn materiaal is vnl. museum-materiaal ; huisvormen etc. zijn ken-criterium. Methode is : verbreidingsstudie van deze elementen. „West-afrikaans" betekent dus niet : uit West-Afrika, maar : tot een oorspronkelijke cultuur behorend, die in zijn zuiverste vorm in West-Afrika bewaard gebleven is. Provincies zijn bij hem (1905, 77 e. v.) eigenlijk gedachte-hulpmiddelen. Oost-Afrika b. v. heet een provincie, een overgangsgebied waar 'alle Kulturen' door elkaar voorkomen. Het centrale probleem is de herkomst.

Mag dit verschijnsel als zodanig bekend worden verondersteld, dan kan ik volstaan met de namen te noemen van hen, die in deze baanbrekend werk verricht hebben : FROBENIUS (1898), ANKERMANN (1905), HESTERMANN (1912, '13) en VAN BULCK (1931, 1950). Hermann BAUMANN is hier niet genoemd, omdat zijn werk tweeërlei doel nastreeft en nog nader ter sprake komt (1934, 1940, 1948).

Van Engelse zijde zijn als bijdragen tot de culturele classificatie te noemen de kortere of langere studies van JOHNSTON (1913), HUNTINGFORD (1939), en DRIBERG (1939) die wij een wetenschappelijke fundering en daardoor dus enige werkelijke waarde moeten ontzeggen en van SCHAPERA (1929). JOHNSTON benadert het probleem op stoutmoedige wijze, maar terwijl hij blijk geeft van grote belezenheid en scherpzinnigheid gaat hij te werk zonder enige methodologische vooronderstellingen ofschoon ontegenzeggelijk met veel gezond verstand. Zijn werk is een woud van speculaties, dat nodig gedund zou moeten worden, iets wat bij mijn weten nooit gebeurd is. Het kostbaarste element er in is, dat er voor het eerst aandacht geschonken wordt aan 'tribal migrations', een lacune in het cultuur-historisch onder-

zoek, waar later ook de Duitser SCHILDE (1936) op wijst. Het is een survey en geen eigenlijke classificatie.

Een positieve bijdrage is op beperkte schaal geleverd door HUNTINGFORD (1939) en DRIBERG (1939) met betrekking tot de Half-Hamieten. DRIBERG stelt voor om de zijns inziens te brede classificatie 'Half-Hamieten' te vervangen door 'Nilo-Hamieten' en 'Hamito-Niloten', daarbij (zonder methodisch cultuurhistorisch voor-onderzoek) aannemend dat dit historisch verantwoord zou zijn. De criteria zijn wonderlijk gekozen, waarin hij zich een discipel van JOHNSTON toont : somatologische, linguistische, en daarnaast een mengelmoes van culturele kenmerken. SCHAPERA (1929) stelde reeds eerder een voorlopige classificatie van Bantoe-stammen voor, zonder iets te zeggen over de grondslagen waarop deze indeling zou moeten rusten. Zijn principes, te oordelen naar een later memorandum (1949), schijnen te zijn, dat een „geografische" groepering wordt toegepast op een al bestaande taalkundige indeling.

Valt er dus geen enkele reden aan te voeren om langer stil te staan bij de eerste hierboven vermelde werken, het tegendeel geldt voor de hierna ter sprake komende arbeid.

Pas in 1924 werd door de Amerikaan HERSKOVITS (1924, 1926, 1930) de stoot gegeven tot een *ruimtelijke* classificatie, ('area classification') daarbij steunend op wat er in Amerika reeds met betrekking tot dat continent verricht was. Als Afrikanist sluit hij dus in geen enkel opzicht aan bij de in de aanvang vermelde cultuurhistorische analyse en groepering. Zijn indeling doet ons nu als gebrekkig aan, en het is BAUMANN (1940) geweest, die, wèl steunend op de cultuurhistorische methode en het in het verleden door de *Kulturkreisschule* reeds verrichte werk, de 'area classification' heeft vervolmaakt. Serieuze pogingen zijn er, bij mijn weten, verder niet verricht en ik neem aan, dat men deze korte studie als een *derde poging tot het scheppen van een ruimtelijke ordening in de veelheid van Afrikaanse stamculturen mag zien.*

De pionier in dezen, HERSKOVITS, heeft zich op twee wijzen op het pad der classificatie begeven, eenmaal ter vaststelling van de grenzen van zijn z. g. Oostafrikaanse 'cattle-area' (1926), daarvoor en daarna om te komen tot een indeling van heel Afrika in 'culture areas' (1924 en 1930).

Mijn grote bezwaar tegen de 'cattle-area' is wel, dat heel het gebied van de Rhodesia-stammen, die niets met rundveeteelt te maken hebben, er binnen getrokken wordt ; hetzelfde geldt voor die

stammen in Kenya etc., waar de geit de rol van het rund vervult, om nog maar niet te spreken van de positie van de handeldrijvende Swahili. Anderzijds worden de Galla, die zeker hetzelfde 'cattle-complex' hebben, buitengesloten. Dit is het feitelijk bezwaar in het kort weergegeven. Methodologisch leunt zijn pogen tegen de Amerikaanse 'mono-cultuur'-gebieden aan : d. w. z. er wordt, idealiter althans, naar men moet veronderstellen, gekeken naar één typisch *trait-aggregate*, en aan de hand hiervan wordt geclassificeerd [1]. Wat de systematiek betreft, die is zo al niet ver te zoeken, dan toch uiterst moeilijk onder woorden te brengen. Een voorbeeld uit enkele van zijn onderscheidene kenmerken met betrekking tot enige 'areas' (1930) : de Hottentot is „not sufficiently like his neighbours to allow for (an incorporation) of Bushmen and Hottentots into a single culture area". Uit het 'sammelsurium' van elementen die aangeroerd worden, noem ik : ze zijn veeherders, geen landbouwers ; de positie van de vrouw ten aanzien van vee ; de stevigte van hun hutten ; het maatschappelijk leven is minder, resp. meer gecompliceerd dan dat van hun buren ; het vee doet geen dienst als bruidsprijs.

De Bosjesman moet gedifferentiëerd worden vanwege : de extreme armelijkheid van zijn materiale cultuur ; de bloei van kunst en folklore ; er is veeteelt noch landbouw ; alleen de hond is gedomesticeerd ; „social organization is of the scantiest" (!).

Het Oostafrikaanse veeteelt-gebied is gekenmerkt door : de overheersende positie van vee in het sociale leven, en in de psyche van de veebezitter ; de veetelerscultuur rust op een oudere (! !) landbouwerscultuur ; leeftijdsklassen komen niet voor [2] (behalve bij Masai en Nandi) ; de landrechten van het stamhoofd ; de polygamie ; de huizen en de voorouderverering. Maar deze laatste elementen zijn niet bepalend, hoogstens mede-kenmerkend.

De Oosthoorn wordt marginaal genoemd en hier zijn de kenmerken geen van alle bepalend. Tot zover dan HERSKOVITS.

BAUMANN daarentegen is ongetwijfeld een groot Afrikanist,

---

[1] Men zie voor deze methode vooral naar de Amerikanistiek : KROEBER (1939), WISSLER (1938[3]) en LINTON.

[2] Een aperte onjuistheid.

De N-O. Bantoe of
Oost-Kenya Provincie.
R.N.J. Prins, 1962.

maar welke Afrikanist kan, zonder een enorme staf van gesalariëerde krachten het hele terrein overzien? Het is des te merkwaardiger, dat zijn indeling, ongeacht de bezwaren die ik kan aantonen, toch niet mank gaat aan onwaarschijnlijkheden. Moet dit aan een grote intuïtie en een even groot indringend vermogen worden toegeschreven?

Ik zal mij in mijn opmerkingen beperken tot zijn grote werk van 1940, in de Franse editie van 1948.

Methodisch van aanpak is BAUMANN wel degelijk waar het gaat om het vaststellen van de te classificeren gebieden. In Oost-equatoriaal Afrika onderscheidt hij vier cultuurprovincies, waarbij „die Gruppierung beruht auf einer Zusammenfassung derjenigen Völker deren Kultur aus wichtigsten Baustoffen gleicher Kulturschichten besteht" [1]. Wanneer dit uitgewerkt wordt, dan zijn mijn bezwaren niet in de eerste plaats gericht tegen het methodisch principe „Kulturschicht", maar vooral tegen de wijze waarop het programmatische „wichtigste" geïnterpreteerd wordt, en terecht zoals ik zo dadelijk zal aantonen.

VAN BULCK drukt zich in hetzelfde artikel [2] dan ook voorzichtiger uit : „Die gleichartige Kulturmischungen aktualisieren sich in ethnographischen Provinzen, die s e h r w o h l [3] als Gliederungsprinzip gelten können".

M. a. w. de 'Provinzen' moeten hun eigen bestaan nog rechtvaardigen.

Om zijn provincies te begrijpen, is het dus van essentiëel belang te weten wat een 'Kulturschicht', een cultuurstratum, is, aangezien elk van de voorhanden provincies (de Nilo-hamietische, de Rukwa en de Oostkust-provincie, alsmede die van de gehamitiseerde Bantu en die van het Victoria-meer) het specifiek resultaat is van contact en vermenging [4] van een bepaald aantal van de hypothetische historische beschavingen, die als strata aangeduid worden. Een stratum is een geheel van gecombineerde cultuurelementen, die in

---

[1] BAUMANN, 1948, p. 73 en woordelijk in VAN BULCK, 1950, p. 604.

[2] 1950, *loc. cit.*

[3] Spat. van mij.

[4] Voor de wijze waarop, zie VAN BULCK 1931, 25, e. v.; 154 e. v. en 239 e. v.

een bepaalde typische samenhang voorkomen en waarvan ieder element onlosmakelijk bij ieder ander hoort. In moderne bewoordingen zouden we zeggen, dat ze dus alle institutioneel gebonden zijn binnen een voorbije, gereconstrueerde cultuur. Deze elementen zijn vaak uit de materiële cultuur genomen, of het zijn opvallende gebruiken en handelingen. Hoogst zelden vindt men een instituut van bepaalde vorm of een steunpilaar van de maatschappelijke orde als kenmerkend vermeld. De strata zijn dus hypothetische concepties, door deductie verkregen. Inductief kan men slechts komen tot kennis van de cultuurprovincies zelf, of liever tot stamculturen, die tot stand zijn gekomen door inwerkingen van vele culturele invloeden, tenzij „monochromatische" gebieden zouden bestaan.

De samenstellende culturen van de genoemde Oostafrikaanse provincies worden achtereenvolgens genoemd : de oud-nigrietische, de oost-hamietische, de moederrechtelijke bantoe en de rhodesische strata.

Waar nu elementen van deze strata op een bepaalde manier voorhanden zijn, of liever waar in stamculturen over een omvangrijk gebied telkens bepaalde elementen blijken te wijzen op het voorkomen van enkele van deze strata als vormende componenten, daar heb ik volgens BAUMANN met een bepaalde provincie te maken. Uitgaande van de in kaart gebrachte strata, die elkaar voortdurend overlappen verkrijg ik dus als resultanten de provincies.

Zo wordt in Noord-Tanganyika en Oost-Kenya de *provincie van de gehamitiseerde Bantoe* gevonden, die evenwel in tweeën uiteenvalt : de Noordoost-Bantoe (vnl. Kenya) en de Bantoe van het z. g. 'Abflusslose Gebiet' (Tanganyika). Tot de eerste subprovincie, — die ik voortaan als provincie zonder meer zal aanduiden — behoren o. m. de volgende stammen :

Chaga, *Pare*, *Taveta*, *Teita*, *Kamba*, *Kikuyu*, *Embu* [1], *Tharaka*, *Pokomo* en *Nyika*. Tot de tweede, minder bekende Bantoe-stammen als de *Gogo*, *Iramba*, *Kaguru*, *Nyataru*, *Irangi*, *Isansu*, naast niet-Bantoe-sprekende stammen t.w. : *Sandawe*, *Iraku*, *Irangi*, etc.

Deze tweede sub-provincie laat ik verder buiten beschouwing.

De N. O. Bantoe verdienen volgens BAUMANN als een afzonder-

[1] De Meru worden door B. niet genoemd.

lijke groepering te worden behandeld op grond van hun beïnvloeding door de Indo-arabisch-perzische cultuur van overzee. Karakteristieke elementen zijn nu (en hier spreekt toch wel heel duidelijk hoeveel de methode, wanneer concreet toegepast, te wensen overlaat) : het ontbreken van de *tembe* (de Masai-vorm van hut) ; het voorkomen van de kegeldakhut ; de verbouw van bananen ; zonverering ; vorm van kleding ; versierselen ; speer, zwaard en het ovale schild ; leer voor de tuniek van de vrouwen en het zit-vel van de mannen ; het naakt lopen van de mannen ; gras-rokken voor de vrouwen ; het uitbreken van de beide onderste snijtanden ; bijgevijlde spitse snijtanden; doorboren van de oorlel; de pareer-stok; verbouw van bananen, maïs, suikerriet, maniok ; teelt van schapen, geiten, runderen ; irrigatie en terrassenbouw ; graafstok, spa, houten hak, ijzeren hak ; de mannen helpen, resp. helpen niet bij de landbouw ; het drinken van bloed ; de zonde-bok ; het rituele vuur-maken ; het buitensluiten van de vrouw in veeverzorging ; erfelijke hoofden, resp. raden van oudsten zonder erfelijke hoofden ; elan of dorpshoofd is opper-rechter ; leeftijdsklassen ; oudste zoon, resp. oudste broer erfgenaam ; patriarchaat, resp. matriarchaat ; het weg-werpen van de lijken van overledenen ; totemisme ; voorouderverering ; slang- en boom-cultus ; cultus van de dondergod, de zonnegod en de maangodin.

Hoe weinig systematisch van opbouw is deze opsomming van elementen, en hoe lang zou men een dergelijke lijst niet kunnen maken ! Maar vooral, hoe weinig blijkt hier, dat elementen, die onder een enkele noemer gebracht zijn, van stam tot stam wezenlijk verschillend kunnen zijn in functioneel, maar ook in formeel opzicht. En dan zie ik nog af van feitelijke critiek, waar toch in vele gevallen niet vaststaat, dat de door BAUMANN vermelde elementen inderdaad voorkomen. Dat verwijt treft nl. in erger mate de gebruikte bronnen dan de gebruiker van die bronnen. Evenwel het moet mij in dit verband van het hart, dat de kwaliteit van de bronnen misschien niet beter beoordeeld had kunnen worden, dan hij gedaan heeft, maar dat wel het aantal aanzienlijk had kunnen worden uitgebreid.

Van het N. O. Bantoegebied uitgaande als veld van onderzoek had men, de methode van VAN BULCK volgende, en het aanwezige materiaal nauwkeurig en volledig verwerkende, een veel bevredi-

gender en juister analyse en afbakening van deze cultuurprovincie kunnen geven. Ik zelf moet daarvan afzien, omdat het m. i. niet gewenst is voor een dergelijk doel de cultuurhistorische methode te gebruiken.

Bovendien, zit er al geen systeem in de samenstelling van de criteria, de lijst als zodanig wordt evenmin systematisch gehanteerd, wanneer het gaat om de afbakening van andere provincies. Dit algemeen en ernstig bezwaar doet zich met name voelen wanneer de grenzen vastgesteld moeten worden tussen deze en de belendende provincies, die aan de hand van een andersoortige reeks elementen zijn bepaald. Trouwens, er is nog een laatste verwijt, dat BAUMANN treft. Hij geeft duidelijk aan, althans bij de meeste elementen, tot welke strata zij zijns inziens behoren en bij welke van de stammen ze gevonden worden. En dan blijkt dat maar enkele stammen binnen de provincie, wat cultuurbezit betreft, met elkaar overeenkomen. Vele stammen bezitten daarentegen een van de norm (en die moet er toch zijn, zou men mogen veronderstellen, al zoekt men hem vergeefs !) afwijkende cultuur. En daarom kom ik tot de conclusie, dat de provincie-grenzen op een willekeurige, maar bovendien op een niet aangegeven wijze gekozen zijn. Hoogstens moeten wij dan ook zeggen, dat zijn provincies als uitgangspunt voor een nieuw onderzoek van waarde zijn.

b. Vragen wij ons vervolgens af, of het mogelijk is een nieuwe verantwoorde indeling tot stand te brengen. Sommige voorwaarden die een poging kunnen doen slagen, zijn zeker voorhanden, andere zijn nog te creëren.

De noodzakelijke bronnen zijn ongetwijfeld aanwezig, al zijn er meerdere even ongetwijfeld moeilijk toegankelijk. Voorshands moet worden aangenomen, dat de kwaliteit van de reeds aanwezige gegevens voldoende betrouwbaar is, althans voor dit doel, ook al zullen er altijd ononderzochte gebiedjes overblijven, ook in de komende jaren. Het bezwaar, dat veel materiaal niet bewerkt en moeilijk toegankelijk is, wordt geleidelijk ondervangen door de voortschrijdende publicatie van de delen van de *Ethnographic Survey of Africa*, uitgegeven vanwege het *International African Institute* te Londen. Ik stel mij voor, dat deze serie als uitgangspunt

dienst kan doen, met dien verstande, dat de in de publicaties getrokken grenzen in principe niet terzake doen. Het verdient eerder aanbeveling de 27 provincies van BAUMANN als zodanig te gebruiken.

Voorts wil ik er op wijzen, dat een indeling van héél Afrika alleen in samenwerking met, en rustend op een taakverdeling tussen meerdere volkenkundigen tot stand kan komen, waarbij deskundigen voor ieder van de gebieden aangezocht zouden moeten worden aan de totstandkoming mede te werken. Daarbij zou het gewenst zijn de hulp van één of meer linguisten en geografen in te roepen. Een dergelijke commissie zou evenwel op uniforme wijze te werk moeten gaan en men zou elkaar bij het probleem der grenzen en van de meest conveniërende afmetingen der provincies moeten raadplegen.

Ik geloof, dat dan in korte tijd een dergelijke veelomvattend werk tot stand zou kunnen komen, mits de nodige fondsen gevonden kunnen worden.

c. Wat nu het hoofddeel van mijn betoog betreft : ik meen, dat het mogelijk is tot afbakening van 'cultuurgebieden' te komen op een systematisch althans verantwoorde wijze, door volgens de hieronder aangegeven methode te werk te gaan.

Wij moeten ons daarbij van de aard van onze criteria bewust blijven, en ons bovendien een beperking opleggen waar het aankomt op het aantal toegepaste criteria, om de eenvoudige reden dat, naarmate men dit aantal uitbreidt, de gebieden aldus omlijnd, de neiging zullen vertonen kleiner te worden, soms tot de grootte van stamsegmenten toe.

Ik stel voor aldus te werk te gaan. Men begint met het vaststellen van :

I. Drie groepen van eventueel te noemen *infra-structurele* criteria, t. w. :

1. Het *genre de vie* ; de verspreidingstypen moeten in kaart worden gebracht, onafhankelijk van de op overige wijzen te verkrijgen indelingen. Binnen deze groep zal men aandacht moeten schenken aan :

huizenvorm,
voedsel,

gewassen, vee,
primaire productie-apparaat,
secondaire productie,
zonder daarbij op kwesties van organisatie in te gaan.

2. Het *overgeleverd verleden* :
omvat de criteria :
uitstotingsgebied,
migratie-route,
secondair verspreidings-centrum,
migratie-tijdstip,
ethnische bijmenging, q. q. overheersing,
waarbij zowel geschreven als overgeleverde bronnen moeten worden gehanteerd.

3. De *taal* :
welke criteria deze groep omvat, moet aan de linguist worden overgelaten.

II. *Structurele criteria*. Deze groep kan op een dusdanige manier onderverdeeld worden, dat we een vrij grote garantie hebben met vergelijkbare en gelijkwaardige elementen te doen te hebben. Binnen ieder van de afdelingen kunnen we gelijkwaardige grootheden gaan vergelijken en de afdelingen moeten dus universeel zijn, overal als zodanig te isoleren. Het lijkt mij, dat we hiervoor gebruiken kunnen het indelingsprincipe van NADEL (1951), t. w. de recruteringsbasis. We komen dan tot de volgende afdelingen :

1. verwantschapssyteem,
2. afstammingssysteem,
3. territoriaal systeem,
4. status-syteem [1], waarbij 'status' op groepen, en indirect op individuen slaat.

We moeten hierbij goed in het oog houden, dat deze reeks *niet* kan worden uitgebreid met begrippen als economisch, militair, politiek systeem e. d. meer. In het eerste geval kunnen we immers niet zeggen dat de benaming van de structurele groepen *binnen* de systemen op verwantschap etc. *gericht* zijn, in het tweede geval mutatis mutandis wèl. Een groep binnen het militair systeem recruteert zijn leden uit mensen, die een bepaalde status (b. v.

[1] 4. komt niet bij NADEL voor.

leeftijd) hebben. Omgekeerd kan een bepaalde taak van een statusgroep (leeftijdsklasse b. v.) op het militaire terrein liggen, en evenzo van een verwantengroep op het economisch terrein.

Binnen de systemen kunnen achtereenvolgens de nader te noemen criteria toegepast worden :

1. a. gezin ; waarbij gelet moet worden op polygamie, patrilocaliteit, huwelijk, huwelijksregels en -vormen, opvoeding ; d. w. z. op de taken van de geïnstitueerde groep, en op de instellingen met de voornaamste vormen, waarin de verwezenlijking van de taak volbracht wordt ;

b. 'groszfamilie' ;

2. a. clan ; is de clan een samenhangende doel- of levensgemeenschap? Hoe is de basis van samenhang? patrilineaal? Wat betekent dat?

b. geslacht ; idem ; segmentering, territoriale binding ;

c. phratrie en moiety ;

3. a. hofstede, als voren ;
b. dorp of gehucht ;
c. buurtschap ;
} letten op 'vorm' en functie, subsidiaire recruteringsprincipes.

d. wijdere territoriale groepering (afstamming, verwantschap, hoofdelingentrouw, b. v.) ;

4. a. leeftijdsklassen en graden ; structuur en organisatie ;

b. standen, adel, hoofdelingen ; erfelijkheid, functie, regalia ;

c. kasten, klassen, in het algemeen : open of gesloten groepen ;

d. tweedeling (dual division).

Tenslotte wil ik een paar punten noemen, die verduidelijken hoe ik deze criteria zou toepassen aan de hand van voorbeelden in het N. O. Bantoe-gebied, dat misschien beter Oost-Kenya-provincie zou heten. De terminologie is trouwens een apart punt, waar nog wel iets over te zeggen zou zijn [1]. Dan zal ook blijken dat de kwestie van het trekken van grenzen toch altijd arbitrair geregeld moet worden. Want welk criterium acht ik tenslotte beslissend? Dit geldt *ook* wanneer ik marginale gebieden in aanmerking neem. Want

[1] Ik voel het altijd als een bezwaar een tàal-criterium als 'bantoe' buiten de taalkundige sfeer een dergelijk groot belang toe te kennen als tot nu toe gebeurt.

wanneer spreek ik tenslotte nog juist van een typische, wanneer reeds van een marginale cultuur?

Zoals gezegd kan ik voorlopig uitgaan van BAUMANN's 'cercles' en gedeeltelijk ontegenzeggelijk geleid door de 'feeling' en intuitie, die ieder wanneer hij enige jaren met een bepaald studieveld bezig is, eigen is, kan ik beginnen met het afwegen van typisch en a-typisch.

Voor de N. O.-Bantoe neem ik dit als typisch aan : sedentaire, primaire productie beoefenende Bantoe-sprekende gemeenschappen, die afkomstig zijn uit Zuid-Somaliland en die, traditioneel gesproken, Hamietische bijmenging hebben ondergaan en zich in de 17e-18e eeuw terplaatse hebben gevestigd in de oosthelft van Kenya en het bergland van N. O. Tanganyika ; die voorts, ideaaltypisch gezien, het patrilocale, polygame gezin hebben, met het accent op het samengestelde gezin als duidelijke eenheid. De clan is patrilineaal, maar niet samenhangend of exogaam ; dat is daarentegen wèl het geslacht, dat uitvoerende en juridische functies heeft en een rol speelt in de voorouderverering. Moieties zijn afwezig, phratrieën aanwezig (vermoedelijk).

Territoriaal gezien is de sub-stam de grootste effectieve eenheid waarin het publiek gezag uitgeoefend wordt.

'Dorpen' komen niet voor, wel onderling afhankelijk groepen van hofsteden en gehuchten (wederkerige hulp). De samenhang tussen verwanten- en kleinere territoriale groepen is duidelijk aanwijsbaar. Een erfelijke standen-organisatie ontbreekt, tweedeling en leeftijdsklassen hoog ontwikkeld.

Dit is een ideaaltypische kenschetsing, waaraan voldoen :

Kamba, *Kikuyu*, *Teita*, *Noord-Nyika*, *Taveta*, *Pare* [1]. Marginaal in zeer sterke of minder sterke mate zijn :

Duruma, *Digo*, op grond van een dubbel-unilateraal, resp. matrilineaal afstammings-stelsel ;

Segeju, vanwege de islamisering ;

Pokomo, gezien hun 'genre de vie' (visserij is belangrijk) ;

Meru, aangezien hun clanstelsel verder ontwikkeld is ;

Chaga, vanwege de implicaties van het hoofdelingschap.

---

[1] Beide laatste zouden op grond van linguistische criteria (GUTHRIE) eventueel marginaal genoemd kunnen worden. Als zodanig zijn ze ook op de kaart aangegeven, naar ik nu meen evenwel ten onrechte.

Aan de andere kant van de grens van een cultuurprovincie staan óók marginale cultuurtypen, zodat het grensprobleem eigenlijk verschoven is. We moeten op een gegeven ogenblik zeggen : deze stamcultuur is w. i. w. marginaal maar toch nog A, en die is weliswaar marginaal, maar toch kènnelijk B. Maar volgens welk kènmerk? Persoonlijk zou ik aan de stamoverleving prioriteit willen geven. *Chaga* en *Shambala* zijn beide marginaal, maar de één Noord-Oost de ander Oost-Bantoe vanwege hun migratie-centra. Een soortgelijk probleem bieden *Segeju* en *Swahili*. De *Swahili* (*Noord-Swahili* althans) wil ik op grond van hun geïslamiseerd zijn *en* vanwege hun 'genre de vie', hun slavenstand bovendien, tot een vreemde provincie rekenen, de *Segeju*, die eveneens geïslamiseerd zijn als marginaal Noordoost-Bantoe zien. Aan de hand van deze voorbeelden kan aangetoond worden, dat de grenzen heel duidelijk van het proces van transculturatie afhankelijk zijn en bijgevolg een functie van de tijd zijn : De *Pare* zouden, indien het Westen niet tussenbeide was gekomen, sterker getranscultureerd zijn door *Shambala* 'Herrschaftüberlagerung' ; de *Digo* en *Pokomo* door voortschrijdende islamisering, die zich in alle 'Lebensbereiche' doet gelden.

Ik kan mijn betoog uitbreiden en voorbeelden aanhalen, van andere marginale gevallen : de *Turkana* met „doelloze" leeftijdsklassen binnen de Half-Hamietische provincie ; de *Galla*-koninkrijken van Jimma en Guma in de Abessynse 'cercle'. Trouwens binnen deze beide provincies roept ook het 'genre de vie' om een nadere scheiding. En evenmin is tot nu toe de culturele positie duidelijk van de Bantoe-enclaven in Somaliland. Ik meen evenwel het aantal voorbeelden hiertoe te kunnen beperken.

d. Classificatie, hoe noodzakelijk en belangwekkend ook, mag nooit doel op zich zelf zijn, maar moet tot een ander doel dienen. In de eerste plaats is het een vanzelfsprekendheid, dat verschijnselen door ons geclassificeerd worden. In het dagelijks leven gebeurt dat vaak onbewust, en de categorieën, die wij onderscheiden, zijn voor ons vanzelfsprekendheden geworden. De veelheid van verschijnselen, die ook inderdaad in groeperingen zijn onder te brengen, garanderen ons een zekere orde, een afwezigheid van de chaos.

Zo is het ook in de cultuur : de veelheid van stamculturen zou ons doen duizelen, wanneer niet een zekere classificatie kon worden toegepast. Is dit al vereist voor het begrijpen 'an sich', het is ook geboden uit didactische overwegingen. Maar pas, wanneer de indeling systematisch op welbewust gekozen gronden plaatsvindt, waardoor de diverse provincies onderling vergelijkbare grootheden worden, worden deze tot wetenschappelijk instrument, ja meer nog, kunnen dienstbaar gemaakt worden aan een nieuwe samenleving in het Afrika van de toekomst.

Gerekend tot het wetenschappelijk apparaat van de theoretische volkenkunde kan de cultuurprovincie van groot belang zijn als uitgangspunt van cultuurhistorisch onderzoek. Werkend in de zin en volgens de critische methode van VAN BULCK kan men tot belangrijke resultaten komen, wanneer men uitgaat van velden van onderzoek die *niet* op cultuurhistorische basis zijn afgebakend, d. w. z. alleen wanneer men uitgaat van het op onafhankelijk verkregen regionale „Kulturbild" [1]. Anders vervalt men in een cirkelredenering.

Maar ook voor analytisch onderzoek van een enkele samenleving is het van belang, dat bepaalde verschijnselen, elementen van enkelvoudige of complexe aard, kunnen worden geïnterpreteerd door een vergelijkend onderzoek, dat daarbij evenwel aan grenzen gebonden is : de grenzen van een cultuurprovincie.

In de toegepaste volkenkunde, de vaak verguisde 'applied anthropology', kan het begrip provincie met succes worden aangewend met betrekking tot problemen, die in de sfeer liggen van cultuur-contact en bewuste cultuur-verandering, of de Westerse agens nu gouvernement of grootbedrijf, zending of missie heet.

Maar, de dienende taak van onze wetenschap in de huidige samenleving kan van oneindig veel groter belang zijn, naar ik hoop ten goede. En aangezien wij niet in een ivoren toren zitten, meen ik, dat het volgende gezegd moet worden.

Er komt een tijd waarin Afrika ontvoogd zal worden en waarin voor de Afrikaan een wereld, die tot de eigen stamgrenzen beperkt

[1] Vgl. voor deze methode : VAN BULCK, 1931 ; pp. 239-242 en zijn opmerkingen op pp. 154 e. v. van hetzelfde werk.

zal zijn, tot het onmogelijke zal horen. Waar zullen de grenzen dan liggen? Dat is geen nieuwsgierigheid, maar een kwestie van welvaart en geluk of van twist en nijd, van vrijheid of van onderdrukking. Aan ons, ethnologen, de taak over dit toekomstig probleem nu, nu het nog tijd is, ons licht te laten schijnen. Misschien is onze stem die van een roepende in de woestijn, misschien ook niet; maar wij moeten in ieder geval de aanpak van een probleem, waarmee mensen gemoeid zijn, niet schuwen.

En hebben we niet voor onze ogen gezien, waartoe verkeerd getrokken, zinloos getrokken grenzen vaak, aanleiding hebben gegeven? Voor mij staat vast, dat de huidige politieke grenzen slechts met geweld te smeden toekomstige natie-grenzen zijn. Het wij-besef van Gold-coasters, of van de zwarte man in Kenya, is beperkt tot diegenen, die in de zadel zitten, en het gevaar lopen van naar hun eigen besef eens „onderdrukte", in anderer besef tot „onderdrukker" te worden. Kunnen wij niet beter trachten aan te geven, dan welke politicus, waar de grenzen van de wordende nationaliteiten in samenlevingen, waar stambesef verloren gaat, moeten liggen?

Het is daarom ook dat, wanneer inderdaad onze cultuurprovincies zouden blijken bases te zijn voor toekomstige nationale staten, dat dan deze provincies ook moeten worden gebouwd op die elementen in de culturen van de samenstellende stammen, die hetzij reeds leven in het wij-besef van de cultuurdragers, óf door een op het toekomstig welzijn gerichte 'fundamental education' tot een dusdanig leven gewekt kunnen worden. Met andere woorden: in beide gevallen moet uit het gelijke het gemeenschappelijke groeien. Het *gelijke* maakt de cultuurprovincies, het *gemeenschappelijke* de toekomstige Afrikaanse naties.

ANKERMANN, B.

1905 Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. *Zeitschr. f. Ethn. XXXVII*, 1905; *pp.* 54-84.

BAUMANN, H.

1934 Die Afrikanische Kulturkreise. *Africa VII*, 1934; *pp.* 129-139.

1940 *Völkerkunde Afrikas*. Essen, 1940.

1948 *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris, 1948.

BULCK, V. VAN

1931 *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde.* Wien, 1931.

1950 La stratification culturelle de l'Afrique d'après Baumann. *Anthropos, Heft* 4-6, 1950. *pp.* 593-617.

DRIBERG, J. H.

1939 Note on the classification of the Half-Hamites. *Man,* 1939.

FROBENIUS, L.

1898 *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen.* Berlin, 1898.

HERSKOVITS, M. J.

1924 Preliminary considerations ou African culture areas. *Am. Anthr. N. S, XXVI,* 1924. *pp.* 50 *e. v.*

1926 The cattle complex in East Africa. *Am. Anthr. N. S. XXVIII,* 1926. *pp.* 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.

1930 African culture areas. *Africa, III,* 1930, p. 47 e. v.

HESTERMANN, F.

1912, 1913 Kritische Darstellungen der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika. *Anthropos VII,* 1912. *p.* 922 e. v. *VIII,* 1913. *p.* 219 e. v. *en* 1104 e. v.

HUNTINGFORD, G. W. B.

1939 On the classification of the Half-Hamites of East Africa. *Man, XXXIX,* 1939. *No.* 185.

JOHNSTON, H. H.

1913 A Survey of the ethnography of Africa. *Journal of the R. Anthr. Inst. XLIII,* 1913. *pp.* 375-421.

KROEBER, A. L.

1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America.* Univ. of California, 1939.

LINTON, L.

1948 *A study of man.* New York, 1948.

SCHILDE, W.

1937 Beiträge zur Kulturgruppierung in Neger Afrika. *Tagungsber. der Ges. für Völkerk.* (*Bericht über II. Tagung, Leipzig* 1936.) Leipzig 1937, p. p. 148-160.

SCHAPERA, I.

1929 A working classification of the Bantu peoples of Africa. *Man, XXIX,* 1929, *No.* 63.

1949 *Some problems of anthropological research in Kenya.* Memorandum of the Intern. Afr. Inst. London, 1949.

WISSLER, C.

1938 *The American Indian. An introduction to the anthropology of the New World.* New York, 1938³.

NOG OVER DE TONOLOGIE VAN HET KIKONGO

(*Vervolg en slot*)

door P. DE WITTE, C. I. C. M.
(*Leopoldstad, Belgisch-Kongo*)

In het tweede deel van dit vervolgstuk over de tonologie van het Kikongo worden enkele bijzonderheden meegedeeld aangaande de intonatie van het Kindibu-Kinthandu, waarover het eerste artikel handelde [1], en die aldaar van kant gelaten werden om uitsluitend bij de hoofdzaak te blijven. In het eerste deel van het onderhavig artikel gaat het over de tonologie van de dialecten die destijds buiten beschouwing bleven, voornamelijk over het Kiyombe.

I

De Bamboma om Matadi en Boma, de Bayombe, ook de Banza Manteke (volgens het zeggen van de inboorlingen), en waarschijnlijk ook de andere dialecten van Mayombe, intoneren zeer verschillend van hetgeen mijn eerste artikel beschreef : het Kindibu en het Kinthandu, om maar de twee grootste dialecten van het Kikongo in Belgisch-Kongo te noemen ; daarbij behoren nog het dialect van de Manyanga en de Besi-Ngombe, en (in Angola) van de Bazombo en van San Salvador.

De Kikongo-dialecten van Frans Aequatoriaal-Afrika intoneren vermoedelijk meer in de aard van het Kiyombe.

Om de toestand eenvoudig te maken, zal ik kortweg gewagen van Kiyombe tegenover Kikongo, liever dan van West-Kikongo tegenover Oost-Kikongo, of een lange en toch nog onvolledige opsomming van namen van gewestspraken te geven.

---

[1] P. DE WITTE, *Over de Tonologie van het Kikongo*. Kongo-Overzee XVII (1951), 4-5, p. 345-357.

In mijn eerste artikel noemde ik het Kikongo „alleen intonerend", alhoewel de werkwoordvormen toch eigen tonen hebben, die wel verdwijnen in de algemene zinsintonatie, maar dan toch op bewuste lettergrepen verlenging en versterkingen nalaten.

Hoe staat het nu met het Kiyombe, te verstaan in de hierboven uitgelegde betekenis?

Ik ondervroeg drie proefpersonen : een uit Lombe op het eiland Mateba, een uit Kinzebi bij Kangu, en een uit Kizu. Zij intoneerden zeer verschillend, maar er zijn zekere punten van overeenkomst ; de intonaties van de drie proefpersonen verschillen met wat men in het woordenboek van LAMAN aantreft. De notaties te Palabala bij Matadi door Dr. MEEUSSEN opgenomen, komen nogal goed, maar niet volledig overeen met hetgeen ik opnam voor Kizu. Mayombe-kenners zeggen dat de tonen er van dorp tot dorp verschillend zijn. Gezien nu deze mensen een vrij kleine hoek van het Kikongo-gebied bezetten, betrekkelijk veel onderlinge relaties hebben en verklaren elkander best te kunnen begrijpen, kan verwacht worden dat al het verschil meer, misschien uitsluitend, in de intonatie (wat per slot van rekening toch maar een kwestie is van welluidendheid-naar-locale smaak) zal liggen, dan wel in de tonen waaraan een semantische of grammaticale betekenis gehecht is. Ik zal maar onmiddellijk meedelen dat het Kiyombe en aanverwante idiomen niet uitsluitend maar toch hoofdzakelijk intonerend is ; er zijn meer elementen van toon in te bespeuren dan in het Kindibu-Kinthandu, maar de toon speelt er niet een zo grote rol als bijv. in het Lonkundo, het Kisakata en het Ciluba.

Om klaarheid te brengen in een verward gegeven, is het van essentieel belang toon en intonatie uit elkaar te houden. Bij de drie vernoemde proefpersonen lag de overeenkomst, op het stuk van intonatie, in het feit dat woorden in de volzin, over het algemeen de melodie behouden die zij hebben wanneer ze afzonderlijk opgegeven worden, terwijl men in het Kindibu-Kinthandu een heel verschillende zinsintonatie heeft, met vooral de symmetrieregel.

Het verschil tussen die drie proefpersonen, wat de zinsintonatie betreft, ligt hierin : de man uit Kizu verandert helemaal niets aan de woordmelodieën, wanneer hij ze in zinsverband opneemt (en de weinige nota's uit Palabala schijnen op hetzelfde te wijzen) ;

de man uit de buurt van Kangu geeft bij een drielettergrepig woord dat helemaal achteraan komt, de hoog-hoog-laag tonen, terwijl deze woorden, afzonderlijk genomen of in het begin van de zin, de laag-hoog-laag tonen hebben ; mijn nota's uit Mateba eindelijk geven de grootste wijziging aan, want daar krijgen de 3-4 laatste lettergrepen, en de 2-3 die vóór een kleine rust komen in de zin, de middentoon.

Voorbeelden :

Kizu : **yénda lúbáka maba·yá**, *gaat de planken nemen.*

Kinzebi : **yénda lúbáka mábá·ya** ; **úbutídi mwána bákála**, *baarde een mannelijk kind.*

Lombe : **uwútidi mwána yákálá** (van **yakalá**) ; **zéŋga nsi·ŋgá**, *snij de koord* (van **nsi·ŋgá**).

En hoe staat het met de intonatie van de afzonderlijk opgegeven woorden, is er al dan niet semantische en/of grammaticale toon?

Laten we weer eerst de punten van overeenkomst aanstippen. Bij de drie proefpersonen zijn er onmiskenbaar grammaticale tonen, vooral op de werkwoordvormen, waardoor die vormen onderling onderscheiden worden ; verder karakteristieke stijgende melodieën op tweelettergrepige demonstratieven, al zijn ze niet onderscheidend.

Bijv. te Kangu (Kinzebi) :

ndínsúmba en **ndínsumba**, een praesens en verleden vorm van **súmba**, *kopen* ;

dit huis : **nzó yaí** of **yɔí**, volgens de dialecten.

Maar Lombe heeft ook een demonstratief **óyɔ**, en te Kizu zegt men : **ntsí yɔ́i**, *deze streek.*

Die tonen zijn op de drie plaatsen niet helemaal dezelfde voor zoveel ze dezelfde vormen hebben, en blijven bewaard waar die woorden in de volzin opgenomen worden.

Maar als men gaat zoeken naar aanwezigheid of afwezigheid van semantische toon, vooral op naamwoorden en noemvormen, dan is er geen overeenstemming meer, tenzij op dit éne punt, dat de grote meerderheid der tweelettergrepige woorden en stammen, ook hier de dalende melodie hebben [1].

---

[1] De kern van het vraagstuk ligt bij de tweelettergrepige woorden. Door

Bij de proefpersoon uit de buurt van Kangu is er zeer zeker niet méér semantische toon dan in het Kindibu-Kinthandu. Eenlettergrepige woorden zijn er altijd hoogtonig, tweelettergrepige hoog-laag (uitgenomen de demonstratieven, zoals boven aangegeven), drielettergrepige laag-hoog-laag, en hoog-hoog-laag op het einde van de zin. Er is verschil met het Kindibu-Kinthandu voor de vierlettergrepige woorden, die hier hoog-laag-hoog-laag geïntoneerd worden, als waren ze dubbele tweelettergrepige woorden, en dan vooral in de zinsintonatie, zoals boven aangegeven.

Maar voor Kizu en Mateba hebben niet alle woorden van gelijke lengte de zelfde melodie; zo hebben enkele tweelettergrepige woorden (voorbeelden volgen) de stijgende melodie op beide plaatsen. Daarbuiten heeft Mateba niet enkele, maar een aanzienlijk aantal één-, twee-, en drielettergrepige woorden, die, alleen opgegeven, de middentoon hebben op alle lettergrepen. Toen ik trachtte met zekerheid vast te stellen of die enkele stijgende afwijkingen op de algemenere woordmelodieën al dan niet semantische waarde hadden, liep mijn onderzoek vast bij gebrek aan grondige vertrouwdheid met het Kiyombe. Deze kwestie zal alleen ter plaats kunnen opgelost worden, en dan door iemand die er sinds lange jaren verblijft.

Ziehier wat ik vond. Uit een vluchtig opgemaakte reeks zeer gebruikelijke woorden vond ik bij LAMAN uitzonderlijk de scherphoge toon of de egale toon; dan schieten er nog ruim negentig procent over, te weten ongeveer 38 procent met stijgende melodie, en 54 procent met de dalende. Zo zijn de verhoudingen bij LAMAN. In die reeks vond ik voor Kizu alleen stijgende en dalende melodieën. De dalende melodieën van LAMAN zijn ook hier alle dalend, en van de stijgende melodieën van LAMAN zijn ten hoogste de helft ook voor Kizu stijgend.

Diezelfde woorden hebben ook meestal voor Mateba de stijgende melodie (en daarbuiten een aanzienlijk aantal woorden die bij LAMAN de stijgende of de dalende melodie hadden, waarop men hier niets dan middentonen plaatst als zij alleen opgegeven worden

---

het weglaten van veel voorvoegsels, het verkorten van andere tot een nasaal, zijn de meeste naamwoorden tweelettergrepig; anderzijds zijn de langere werkwoorden afgeleid van tweelettergrepige stammen.

of op het einde van de zin voorkomen, echter de dalende melodie geeft in het begin van de zin).

Voorbeelden van woorden die voor Mateba en Kizu de stijgende melodie hebben (verlengingen van mij) :

nzalá *honger*, maar **sála** *werken*, **záya** *weten* ;
ŋgɔlɔ́ *kracht* ; **tála** *kijken* ;
díba·yá *plank* ;
diŋkɔndɔ́ *banaan* ;
lufwá *dood* ; maar **lúsɛ** *gezicht* ;
mɔ·ŋgɔ́ *berg* ;
di·mbú *merk* ;
dya·mbú *zaak* ;
mphi·mpá *nacht* ;
muntú *mens* ;
mbumbá *kat*.

Op het eerste gezicht ziet het er naar uit, of men de stijgende melodie krijgt op woorden waar twee gelijke stamklinkers gescheiden zijn door **l** of **y**, misschien ook door **d** ; en op woorden waarvan de tweede stamlettergreep begint met een samenstelling van een nasaal met een consonnant. Maar men heeft daartegen **mbé·lè** *mes*, dat bij LAMAN wél de stijgende melodie heeft, hier echter niet. Geldt dan de regel alleen voor **a** en **ɔ**, niet voor **ɛ**? Verder heeft men te Mateba en Kizu, buiten **nza·lá** *honger*, ook **nzála** *klauwen*, en buiten **nsi·ŋgá** *liaan*, ook **nsíŋga** *een soort vis*. Geldt dan de regel alleen voor verlengde eerste klinkers? Of moet men niet verder zoeken en het bestaan van echte semantische tonen aannemen, tenminste voor deze enkele gevallen?

Hier ziet men duidelijk waar mijn onderzoek vastliep, omdat mijn reeks woorden te beperkt was ; het kan maar voortgezet worden door iemand die met het Kiyombe vertrouwd is, geen moeite heeft om onmiddellijk aan gelijkende woorden te denken, en die kan getuigen aan alle gevallen gedacht te hebben. Tussen haakjes : in die twee voorbeelden ziet men duidelijk dat niet de toon alleen, maar ook de verlenging, het onderscheid brengt. Ik heb dat willen vergelijken met andere dialecten, het ging eenvoudig niet. Te Kangu was het **nsíŋga** *touw*, tegenover **tsínzi** (bedoelde vissoort) ; en **zinzá·la** *klauwen*, tegenover **nzá·la** *honger*.

In het Kindibu **nzála** *honger*, tegenover **manzála** *klauwen*, **nsí·ŋga** *touw*, tegenover **nsíŋga** (vissoort). Later bleek zelfs dat de vissoort te Kizu eigenlijk **tsíŋga** heet, en niet **nsíŋga**.

Wat de middentonen van Mateba aangaat, men treft ze veel op afzonderlijk opgegeven éénlettergrepige woorden aan. Het is ten andere treffend hoe in LAMANS woordenboek alle éénlettergrepige werkwoorden, alleen de beeldwoorden en klanknabootsingen uitgezonderd, met het dwarse streepje genoteerd werden, bijv. **tā** *zeggen*, **fwā** *sterven*, **wā** *horen*, **bwā** *vallen*, enz.

Verder geeft de zegsman uit Lombe (Mateba) voor vele meerlettergrepige woorden niets dan middentonen, die bij LAMAN stijgende of dalende melodieën hebben ; in het begin van de zin geeft hij ze echter dalende melodieën, op het einde weer de middentonen. Waar het nodig is voor het begrip of om reden van emphase, kan men in die eindmiddentonen toch soms nog hoog en laag onderscheiden, dus de „moyen-haut" en „moyen-bas" van LAMAN, corresponderend met hoog en laag voor hetzelfde woord in het begin van de zin [1].

---

[1] Met drie middentonen tussen de hoge en lage wordt het ingewikkeld en nodig de afstand te bepalen. Voor die zegsman scheen me de afstand hoog-laag anderhalve musicale toon te zijn ; laag-hoog een volle toon, de zuivere middentoon schijnt op de halve toon te komen tussen de twee laatste ; de middelhoge en middellage resp. een kwarttoon hoger en lager dan de zuivere middentoon.

Buiten de tweelettergrepige woorden heeft men ook de stijgende melodieën op de drielettergrepigen die er van afgeleid worden. Zo hebben we te Lombe **mɔnɛká**, *zichtbaar worden*, van **mɔna** *zien*. Terwijl de werkwoorden die afgeleid zijn van een grondwoord met normale melodie, niet laag-hoog-laag worden zoals in het Kindibu-Kinthandu, maar hoog-hoog-laag, bijv. **súmbísa** *doen kopen*, van **sumba** *kopen*. De melodie van het grondwoord blijft dus beter zichtbaar in de afleidingen.

In de paragraaf over de tweelettergrepige woorden merkt men het grote semantische belang van de verlengingen (duur). Die verlengingen zijn m. i. tot nu toe nog onvoldoende aangegeven. Men moet drie lengten onderscheiden : kort, normaal (wat hier langer is dan in veel andere talen), en lang. In gespecialiseerde studies zou men de korte gewoon kunnen schrijven, de normale met een puntje erachter (**a˙**), en de lange dubbel. Daarvan is nog te onderscheiden de gesyllabeerde verdubbeling, zoals in het Kinthandu : **nkùúsù** *papegaai*, waar men de melodie krijgt van een drielettergrepig

Bijgevolg staat het voor die dialecten vast dat er maar voor enkele woorden, echte uitzonderingen, in de hier onderzochte dialecten van semantische toon spraak kan zijn. Of die tonen werkelijk semantische betekenis hebben, ofwel ook voor die enkele gevallen aan vaste phonetische intonatieregels onderworpen zijn, kon dit onderzoek niet uitmaken.

Het grote verschil tussen het Kiyombe en het Kikongo (in de betekenis die ik boven aangaf), de moeilijkheid voor een Mukongo om een Muyombe te begrijpen, ligt niet in het feit dat het éne volslagen toontaal is, het andere louter intonerend. Ook het Kiyombe is hoofdzakelijk intonerend, en ik trof er ten minste één dialect aan dat niet méér toondialect is dan het Kindibu-Kinthandu. Het verschil ligt vooral op grammaticaal gebied, bijv. bij de totaal verschillende werkwoordvormen, en in de gedeeltelijk verschillende woordenschat. Dat de intonatie van het Kiyombe heel anders klinkt, veel meer genuanceerd is, en veel locale varianten telt, maakt er het eigenaardige van uit, niet het voor de Mukongo onbegrijpelijke. Hoe zouden de in verschillende locale intonaties sprekende Bayombe elkander anders begrijpen?

De intonatie van het Kindibu-Kinthandu is dus eenvoudiger, zij heeft dieper ingegrepen en is over een zeer uitgestrekt gebied „gelijkgeschakeld". Hierbij denkt men, zonder zekerheid natuurlijk, aan de centralizerende invloed van het Oud-Koninkrijk Kongo (San Salvador), invloed die veel minder merkbaar zou zijn in de gebieden die aan de rand lagen van dat rijk of er zelfs buiten vielen. Daar blijft de intonatie meer locaal gedifferentiëerd, en biedt zij meer overblijfselen van veronderstelde vroegere toondialecten.

De tonologische verscheidenheid die ik vond, is dus aanzienlijk kleiner dan in LAMANS woordenboek. Van waar komen zijn notaties? Waarschijnlijk niet uit Mukimbungu, streek die bewoond is door Bandibu en Manyanga. Misschien uit de spraak (te Mukimbungu

---

woord. Dit zou moeten aangegeven worden door een streepje, of door het bijvoegen van een semivocaal, zij het half boven of onder de regel : **nkuwusu**. Dit alles gaat natuurlijk over de eerste stamvocaal, gezien de laatste weinig tot zijn recht komt, „murmurée" schrijft L. DE CLERCQ in zijn Kiyombe spraakkunst. Hetgeen de kwestie nog bemoeilijkt, is dat die lengten groter zijn vóór nasale samenstellingen (**nd**, **mb**, enz.).

opgenomen) der veel verder stroomafwaarts wonende Banza-Manteke (door mij niet onderzocht), of meer noordwaarts te Kingoyi, uit dialecten die tot diep in Frans Aequatoriaal-Afrika reiken. Een van de phonetische studies die het woordenboek voorafgaan, handelt vooral over de streek van Mukimbungu, de andere vooral over de streek van Kingoyi (zie blz. IX van de Inleiding van het woordenboek). Maar bij aandachtige lezing van de Inleiding gaat men ook denken aan een andere mogelijkheid, nl. dat de woorden, tonen inbegrepen, uit zeer verschillende dialecten van talrijke „scribes" komen, en dan zou er vermenging zijn van verschillende tonologieën. Om dit met zekerheid uit te maken, zou een onderzoek moeten ingesteld worden in Frans Aequatoriaal-Afrika. In elk geval zijn de notaties van LAMAN, zoals ze zijn, nuttige aanwijzingen, maar in geen enkel voor de door mij onderzochte dialecten zo maar rechtstreeks te gebruiken.

De vergelijking tussen verschillende dialecten voor de twee woorden waarvan hierboven spraak, doet trouwens reeds vermoeden dat er nog veel andere mogelijkheden bestaan om onderscheid te maken tussen gelijkende woorden, buiten de woordtoon : andere voorvoegsels, aanblazingen, **ns** tegenover **nts** als eerste stammedeklinker ; bijv. **nkasa** *echtgenote* in het Kinthandu, tegenover **nkhasa** *gift*. Het eerste woord is van de **mu-mi**-klasse, het tweede van de **n-n**-klasse. Begint de stam met **s**, dan krijgt men **ns** voor de **mu-mi**-klasse, **nts** voor **n-n**-klasse.

Het aantal woorden waartussen in de dagelijkse werkelijkheid onderscheid moet gemaakt worden, is ten andere veel kleiner dan in het woordenboek dat alle dialecten en veel vaktermen opneemt. Het aantal woorden die één bepaalde proefpersoon kent en vooral gebruikt, is maar een kleine fractie van het woordenboek.

II

Thans nog enkele aanvullende nota's bij mijn vorig artikel (*Kongo-Overzee* XVII, 1951, 4-5, p. 345-357).

1. André Nyemba, vermoemd op de tiende regel van blz. 347, is geen Monthandu uit de streek van Kisantu, maar een Mondibu uit de streek van Malele.

2. Ik gaf te kennen dat de woorden die bij LAMAN met de stijgende melodie genoteerd staan, in het Kindibu-Kinthandu een minder krachtige klemtoon hebben dan de woorden die bij LAMAN de dalende melodie vertonen ; dit is waar voor de enkele woorden die ik toen onderzocht, maar het kan niet met zekerheid gezegd worden voor alle dergelijke woorden, zolang we de herkomst van die notaties niet bepaalder kennen.

3. De conjunctiefvorm met hoge eindtoon om reden van nadruk, zoals aangegeven op blz. 353 is zeldzaam (een soort imperatief-met-voorvoegsel). De gewone vorm is in niets onderscheiden van de eerste praesensvorm. Die zgn. praesensvorm is volgens de nog onuitgegeven spraakkunst van Pater DEREAU C. SS. R. een futurum. Als praesens zal men altijd ofwel het actuativum ofwel het habituale gebruiken. Het andere subjonctivum met **a**-tussenvoegsel wordt trouwens ook als futurum gebruikt. De vraag is dus, of het subjonctivum hier niet altijd een futurum is, in wensende of gebiedende betekenis gebruikt. Daarbij kan men ook andere zinswendingen gebruiken, bijv. het hulpwerkwoord **fwɜtɛ** *moeten*, om op de verplichting of de hoge wenselijkheid te steunen. Zoals de imperatieven, uitroepen en klanknabootsingen behoudt deze conjunctiefvorm ook zijn eigen toon in de volzin, waar hij in zinsverband voorkomt.

Zo kan het voorkomen dat ook in het Kindibu-Kinthandu een zin met de hoge toon begint, omdat het eerste woord bijv. een eenlettergrepige imperatief is : **nzá** *kom*, **dyá** *eet*, enz.

4. Glijdende tonen op nasalen en samengestelde tonen op nasalen.

In de inleiding van LAMANS woordenboek worden glijdende, op- of neergaande tonen op nasalen aangegeven, en genoteerd met de opgaande of neergaande gebogen streep. Anderzijds hoort men duidelijk op lange vocalen (de vocalen zijn onder meer altijd lang vóór een samenstelling van nasaal met consonnant, zoals **nt**, **mb**, enz. uitgenomen in de voorvoegsels) in de eerste stamlettergreep, dat de hoge toon daalt (respectievelijk stijgt voor de enkele woorden die te Kizu en Mateba de stijgende melodie hebben).

Een woord als **zéŋga**, *snijden*, klinkt eigenlijk **zêŋga**, of **zéŋ̀ga** zo men wil. Ook **bíika**, *laten*, is eigenlijk **bíika** ; en **nsí·ŋga**, *liaan*, is eigenlijk **nsî·ŋga** of **nsí·ŋ̀ga** in het Kindibu-Kinthandu, en **nsî·ŋga** of **nsî·ŋ̀ga** te Kizu en Mateba. Dit wordt niet genoteerd, evenmin als de verlenging vóór een nasale samenstelling, omdat het altijd zo is ; het is het normaal verschijnsel bij een lange vocaal.

Als de vocaal nóg langer wordt, zoals bijv. in **nsɔ́ɔmbi** (*een soort antilope*), tegenover **nsɔ́mbi** (*een soort larve*), voor het Kinthandu, dan wordt op bewuste plaats de klemtoon ook sterker, en de hoge toon nóg hoger (scherphoge toon van LAMAN) ; dit alles noteer ik ook niet, vermits het een normaal verschijnsel bij de verlenging is. Het dubbel schrijven van de ɔ volstaat.

Op de mu-nasaal (d. i. het nasaal voorvoegsel zoals in **ntu** *hoofd*, **ntima** *hart*, van de mu-mi-klasse, en het persoonlijk tussenvoegsel voor de 3de persoon, bijv. **bamfinga**, *ze beledigen hem* ; „hem" zijnde weergegeven door de **m** vóór de **f**), geven de proefpersonen geen toon aan. Een langere ondervinding zou nodig zijn om met zekerheid te kunnen beweren of het nasaal tussenvoegsel al of niet gesyllabeerd en betoond kan worden, als er nadruk op ligt. Ik heb de indruk dat het soms wel gebeurt.

In verband hiermede, alsook met de vaststelling in mijn vorig artikel, dat nl. de zinsintonatie gemakkelijk zó zal geschikt worden dat een hoge toon valt op het voorvoegsel dat aan een stam voorafgaat, die met een nasale samenstelling begint, is het goed er hier op te wijzen dat men te Kizu bijv. in dergelijke gevallen soms de hoge toon van de middenste lettergreep in drielettergrepige woorden, naar vóór brengt op het voorvoegsel : **kímfumu** *heerschappij*, te Kizu **kípfumu**, te Mateba **tshímfumu** ; **díntɔma** *palmblad*, enz. Maar : **dinsánga** *traan*, **diŋkɔndɔ́** *banaan*.

Minstens te Kizu behoudt men die verschuiving ook verder op de congruentie-voorvoegsels : **Kípfumu kíyandi kímɛnɛ**, *zijn heerschappij is uit*. Vergelijk met Kindibu-Kinthandu : **kimfumu kyándí kimɛnɛ** ; of aarzelend : **kimfúmu kiyándi kiméne**.

5. Op het einde van 1951 ben ik te Kisantu de intonatieregels, zoals ze in mijn eerste artikel beschreven stonden, gaan toetsen aan het plaatselijk dialect. Die regels werden juist bevonden, maar er kwam een nieuwe regel bij voor langere zinsneden in één

haal uitgesproken. Waar men bijv. op het zinnetje : **tata wele ku mfinda**, *vader is naar het bos gegaan*, volgens de symmetrie-regel zou verwachten : laag-hoog-hoog-laag-laag-hoog-laag, verkiest men de volgende melodie : een lage begintoon, drie hoge en dan drie lage om te eindigen. De eerste intonatie zou te aarzelend lijken, alsof er een rust zou zijn tussen **wele** en **ku**.

Voor langere halen heeft men dus geen echte symmetrie, maar na één lage begintoon, een reeks hoge gevolgd door een reeks lage. Dit stemt ook overeen met sommige noteringen die Dr MEEUSSEN te Nsoma-Mbata deed, en zo vriendelijk was mij mede te delen.

Ook in de kortere stroken trouwens moet de symmetrie soepel opgevat worden, en mag men zich niet altijd aan juist passende getallen verwachten op één enkele eenheid na ; de intonatie is hier heel natuurlijk en ongedwongen, helemaal niet stroef.

Hiermede meen ik voor de hoofdfeiten voldoende zekerheid gegeven te hebben, en voor de bijzaken enige, zij het onvolledige uitleg.

En ik heb gegronde hoop, dat, wanneer de grammatica van Pater DEREAU zal kunnen verschijnen, de lengte-accenten met semantische betekenis, daar duidelijk zullen kunnen aangegeven worden.

LE MARIAGE CHEZ LES MONTAGNARDS BAHUTU (BAKIGA-BANTU) [1]

par le Rév. Père M. Pauwels
des Pères Blancs missionnaires d'Afrique

Introduction

Actuellement on parle et on écrit beaucoup au sujet du mariage africain. Mais il faut reconnaître, que les problèmes, qui s'offrent à nous en Afrique, et le problème du mariage indigène est de ceux-là, sont souvent bien plus complexes que on ne le croirait de prime abord. C'est pourquoi il faut se garder de les juger, et surtout de les trancher, trop hâtivement. Ils requièrent des spécialistes, qui faisant abstraction de leurs conceptions européennes, s'ingénient à les étudier dans le cadre de la mentalité indigène, si souvent aux antipodes de la nôtre ; or cela n'est pas facile.

D'autre part, l'Afrique, immense continent, offre de région à région, et parfois même de tribu à tribu très rapprochées, des aspects tout à fait différents ; à ne considérer que sa géographie physique : climat, topographie, quel pays de contraste !... et il n'en est pas autrement de sa géographie humaine, c'est-à-dire des peuples qui l'habitent. Sans doute on est parfois surpris de constater des points de contact entre certaines de leurs coutumes, mais on aurait tort de vouloir en voir partout, et surtout de prétendre leur fixer des règles générales et rigides. Ainsi, par exemple, en ce qui concerne la question matrimoniale qui nous intéresse présentement, ce qui est vrai pour les Banyarwanda ne l'est pas nécessairement pour tous les Bantu de l'Afrique, même pas pour ceux qui, comme les Bashi et les Bahunde, vivent à proximité de leur frontière.

[1] De la région de Byumba, poste administratif situé au nord du Rwanda.

1. L'Inkwano, la dot

Comme partout en Afrique Noire le versement d'une dot est d'usage au Rwanda ; donner une dot s'y dit *gukwa* et la dot elle-même s'appelle *inkwano*. Mais remarquons-le tout de suite, pour nos indigènes ce terme *inkwano* n'a pas du tout le même sens que celui que nous attribuons à notre mot dot.

Au Rwanda, l'*inkwano* comprend tout ce que le jeune homme, aidé souvent par sa famille, donne aux parents d'une jeune fille pour obtenir sa main. Le montant de cet *inkwano*, bien que le Rwanda ne soit qu'un petit royaume qui n'est guère plus grand que la Belgique, y varie, non seulement de région à région, mais encore selon qu'il s'agit d'Hamites (Batutsi et Bahima) ou de Bantu (Bahutu).

En règle générale, les Batutsi, qui forment la classe dirigeante du pays, qu'ils soient grands ou petits propriétaires de bovins, ne donnent qu'une vache, rarement deux ; ce qui est vraiment très peu de chose pour ceux d'entre eux qui en comptent par centaines et même par milliers. Mais il n'en est pas de même pour les pasteurs Bahima du Nord, qui eux aussi sont Hamites ; chez eux, l'*inkwano* qui est beaucoup plus important, varie d'après le nombre de bêtes à cornes qu'ils possèdent.

Quant aux Bahutu, petits fermiers, qui cultivent la terre et comptent quelques têtes de petits bétails (chèvres et brebis) et parfois même une ou deux vaches, qu'ils détiennent souvent d'un seigneur mututsi, il faut distinguer les Bakiga, montagnards de l'Ouest, de ceux qui habitent les régions plus basses de l'Est et du Centre. Pour ces derniers, ordinairement moins aisés, l'*inkwano* ne consiste que dans quelques houes (*amasuka*), quatre ou cinq, tandis que chez les premiers, il est beaucoup plus élevé ; ainsi, au Bushiru, au Buhoma etc., on donne deux vaches (*inka y'indundu* et *inka y'ingwate*) [1] ; dans les environs de Byumba, poste administratif situé

[1] *inka y'indundu*, c'est-à-dire une vache donnée sans condition (du verbe *kurundura*), donner sans conditions.

inka y'ingwate ou *yo kugwatiriza*, c'est-à-dire une vache qui doit se racheter d'une manière ou d'une autre, un peu selon l'accord intervenu. Ainsi le propriétaire d'un taurillon passe avec le possesseur d'une vache un contrat d'après lequel il lui cède sa bête moyennant promesse de donation du premier veau femelle qui naîtra de la vache en question.

au Nord, une vache + deux chèvres + quatre houes ; dans les provinces du Ndorwa, une vache + un taurillon + dix à dix-huit chèvres + cinq houes... ce qui est beaucoup et parfois trop.

Mais une dot élevée est-elle un mal? Au Rwanda, on constate partout que, là où elle est plus importante, les unions sont plus stables ; ce qui se comprend aisément, puisqu'il faut souvent au jeune homme et à sa famille bien du temps et des peines pour se la procurer ; d'où l'heureuse conséquence de les attacher davantage à celle qui leur a coûté tant de soucis. Le proverbe ne dit-il pas : Qu'on trouve délicieuse ne fût-ce que l'eau qu'on s'est donné la peine d'aller puiser? [1] D'autre part, il est évident que les parents de la jeune fille y regarderont à deux fois, eux aussi, avant de pousser leur fille à abondonner le toit conjugal, car il devront restituer tout ce qu'ils ont reçu ; ce qui souvent ne sera pas facile, lors qu'ils ont tout dissipé d'une manière ou d'une autre.

Enfin, comme nous le dirons plus loin, le douaire ou contre partie de la dot se mesure à celle-ci ; ce qui n'est pas à nègliger, car il s'agit en partie du trousseau de la jeune épouse et de l'installation du jeune ménage.

Quoiqu'il en soit, une dot *trop* élevée n'est pas à souhaiter, parce qu'il arrive alors que des jeunes gens se voient pour ainsi dire obligés de vivre en concubinage, ou bien se contentent de n'en verser qu'une partie avant le mariage avec promesse de la compléter dans la suite, ce qui ne va pas non plus sans inconvénient, car une fois en possession de leur femme, ils se montrent généralement peu empressés pour remplir leur promesse. Quand il s'agit de rembourser une dette, le Munyarwanda se laisse toujours tirer l'oreille. Les parents de la jeune épouse, craignant d'être évincés, commencent par témoigner de leur mécontentement, puis, las de n'être pas exaucés, finissent par instiguer leur fille de déserter le toit conjugal ; d'où palabres et querelles, qui se terminent parfois par une rupture complète.

Donc, pour ce qui concerne le montant de la dot, il faut, me semble-t-il, garder, comme en toute chose, le juste milieu, et exiger une dot convenable, c'est-à-dire, qui ne soit ni trop considérable ni trop insignifiante.

---

[1] *Utuzi wivomeye turalyoha.*

Mais à mon avis ce qui est beaucoup plus grave, c'est la constatation, faite de nos jours un peu partout en Afrique Noire, que la dot tend à perdre sa signification primitive ; de plus en plus, en effet, les parents la considèrent comme une simple transaction commerciale ; ce qu'elle n'était certainement pas autrefois, car enfin, il est évident que, si le mariage de leurs filles avait toujours été pour eux une source de revenus, ils auraient toujours salué leur naissance avec plus d'enthousiasme que celle des garçons ; or, c'était plutôt le contraire qui se produisait.

On peut même dire, que pour les Batutsi, du moins pour ceux qui n'étaient pas riches propriétaires de bovins, avoir plusieurs filles était un vrai „désastre", puisque pour chaque vache qu'ils recevaient en dot, combien n'en devaient-ils pas donner en retour? Chez eux, en effet, une fille qui enfantait allait montrer son bébé à ses parents ; à cette occasion, elle recevait d'eux une vache laitière (*inka y'urugori*), et même plusieurs si sa famille était fortunée.

Primitivement la dot n'était donc certainement pas le montant ou le prix d'un achat ; il est absolument faux de dire que la future épouse était achetée comme une tête de bétail.

Jadis au Rwanda, la dot, comme d'ailleurs le douaire, était considérée comme le gage de l'amitié et de la bonne entente qui devait régner entre les deux familles contractantes, dont elle concrétisait le consentement.

Elle était aussi un lien qui unissait le mari à ses beaux-parents, par la femme qu'il avait dotée. Mais plus qu'un lien, elle était comme un sceau, sans lequel l'union des deux époux était tenue, sauf exception [1], comme un simple concubinage, et cela pour cette raison surtout, que de telles unions n'étaient pas ratifiées par le rite, dont nous parlerons plus loin, qui consacre le mariage et lui est essentiel.

Une femme non dotée était méprisée et regardée comme une aventurière (*ikinyaruka*).

Cependant, quoi qu'on en dise, on ne peut nier que la dot détermine l'appartenance, non seulement de l'épouse [2], mais aussi des

---

[1] Il arrivait quelquefois, mais le cas était rare, que des parents donnaient leur fille en mariage sans réclamer de dot, et cela uniquement pour témoigner de la générosité de leur amitié (*ku buntu gusa*).

[2] Une femme mariée reste très attachée à sa famille, et même un peu trop, car bien souvent elle écoutera plus volontiers ses parents que son mari.

enfants [1], puisqu'ils appartiennent en fait à ceux qui l'ont donnée. Elle n'est donc pas qu'un simple cadeau comme certains ont cru pouvoir l'affirmer.

Toutefois s'il est vrai qu'une femme dotée appartient à son mari et à sa famille, il ne faut nullement croire qu'elle se pliera passivement à tous ses caprices. Rien n'est plus contraire à la réalité. Qui ne sait, en effet, que dans le monde paien du Rwanda, une épouse abandonne son mari, même sans motif sérieux, et s'en retourne chez ses parents ; qu'ensuite, elle ne consentira à réintégrer le foyer conjugal, que lorsqu'il sera venu en personne lui faire amende honorable en apportant un peu de bière à ses parents. Ces fugues très fréquentes sont connues sous le nom de *kwahukana*. Dans ce cas, si les parents de la fugitive ont été satisfaits de la dot reçue, ils tâcheront de convaincre leur fille de rentrer au logis, mais, si au contraire ils l'ont estimé insuffisante, ils ne montreront aucun empressement pour la rendre à leur gendre.

Enfin, s'il n'y avait le douaire, on pourrait dire que la dot est une juste compensation donnée par le jeune homme aux parents de la jeune fille, dont l'aide leur était si précieuse ; en mariant leur fille, le Muhutu et sa femme subissent, en effet, une perte très réelle [2].

Au sujet de cette dot on pourrait faire encore d'autres considérations non moins intéressantes ; ainsi ne pourrait-on pas avancer qu'elle est une reconnaissance implicite de la valeur de la femme. Il est indiscutable, en effet, que l'épouse muhutu est pour son mari d'un grand appoint ; tout d'abord, comme ménagère, elle lui rend d'inappréciables services ; sans doute, pour les grands travaux de culture, ils s'entr'aident, mais ensuite, c'est à elle qu'il incombe de sarcler les champs et d'y arracher la mauvaise herbe ; à elle aussi

[1] Comme en Europe les enfants portent le nom de famille de leur père, ainsi au Rwanda, ils portent celui de son clan ou de son sous-clan. Il faut savoir que les noms de famille n'existent pas ; chaque Munyarwanda n'a qu'un nom propre, et c'est le nom du clan qui joue un peu le rôle de notre nom de famille. Pour ce qui en est de l'épouse, en Europe, la jeune fille en se mariant prend le nom de famille de son mari ; au Rwanda, elle garde son nom de clan.

[2] Pour une mère de famille, par exemple, le mariage d'une ou de deux de ses filles, qui partageaient avec elle tous les travaux du ménage, aura pour conséquence un lourd surcroît de travail.

que sont réservés en bonne partie, les travaux de la moisson et des récoltes ; à elle encore les soins du ménage, la préparation des repas et tout ce que cela comporte : puiser l'eau à la fontaine ou au marais, bluter et moudre les grains, écosser les petits pois, éplucher les pommes de terre etc. ; c'est elle enfin qui tresse les paniers [1], et les nattes dans lesquelles on s'enroule la nuit pour prendre son sommeil.

Mais surtout elle est indispensable à son mari pour pérpétuer, par les enfants mâles qu'elle lui donnera, son clan et le culte qu'il doit rendre aux mânes de ses ancêtres. Tout cela, il le sait, mais elle aussi. La femme Munyarwanda, en effet, se rend parfaitement compte qu'elle est quelque chose et qu'elle a son mot à dire dans le ménage ; ses conseils, d'ailleurs y sont écoutés, surtout si elle est mère, et son mari ne disposera généralement pas des récoltes et du bétail sans prendre son avis. Presque l'égale de l'homme, on peut dire qu'elle a dans la famille la place qui lui revient [2].

D'autre part, elle a conscience de son rôle providentiel de mère, et c'est avec fierté qu'elle porte autour du front l'*urugore*, insigne de sa maternité. D'ailleurs les mamans du Rwanda sont entourées du respect qui leur est dû ; la plus grave insulte qu'on puisse adresser à un enfant est d'insulter sa mère.

Donc, bien loin de nous l'idée qu'elle est considérée, ou qu'elle se considère elle-même, comme une esclave, ou peu s'en faut, qu'on achète et qu'on mène comme une tête de bétail, rien n'est plus faux.

Cependant il n'en reste pas moins vrai, qu'elle doit demeurer dans son rôle de femme, car le dicton lui rappelle qu'il ne convient pas du tout qu'une poule chante comme un coq [3]. D'ailleurs nous pouvons dire à sa louange, qu'elle possède comme un don naturel cette déférence que toute femme doit à son mari, maître de céans.

Il est également indéniable qu'une dot convenable est, non seulement une garantie de stabilité pour le mariage, mais aussi une

---

[1] Du moins les paniers qui sont tressés en herbes, car ceux tressés en tiges flexibles ou en lamelles de bambous, etc. le sont par les hommes.

[2] A ceux qui s'étonneraient de ce dernier paragraphe, je dirais que Monseigneur Classe, premier Vicaire Apostolique du Rwanda, et le Père Pagès, ethnologue bien connu, étaient du même avis. Voir : Grands Lacs, Mars 1935, *Le mariage*, P. Pagès, page 177, et *La famille*, Mgr Classe, page 159.

[3] *Inkoko ntibika isake iraho.*

protection pour l'épouse. Comme nous l'avons déjà dit, il est tout naturel, que le souvenir de la peine que le jeune homme s'est donné pour amasser cette dot, l'attachera à sa femme et lui fera éviter avec soin tout ce qui pourrait contraindre ses beaux-parents à rompre son union en lui retirant sa femme. C'est bien la raison pour laquelle on constate que, là où la dot est plutôt insignifiante, la femme est moins considérée et les ruptures entre conjoints plus fréquents.

Enfin, il est une dernière observation que nous pourrions ajouter. Dans les régions où la dot est plus importante, le temps des fiançailles se prolonge quelque peu, puisqu'il faut un certain temps au jeune homme pour se la procurer. Or, ce laps de temps a cet avantage, du moins généralement, de permettre à la jeune fille et à ses parents de mieux connaître le prétendant, et il permet à celui-ci, par l'ardeur même qu'il met à amasser la dot, de leur témoigner l'intérêt qu'il leur porte.

Bref, s'il est vrai que la dot n'est pas essentielle au mariage, elle est cependant très importante puisqu'elle concrétise le consentement des deux familles qui vont s'unir par leurs enfants et renforce singulièrement cette union.

En terminant ce premier chapitre, je ne pourrais mieux faire que de citer les quelques lignes d'un évolué du Cameroun, M. M. Tsinda [1]. Ses réflexions valent pour le Rwanda comme pour le Cameroun.

„Il faut que la femme noire soit dotée, mais sans exagération. Il y a bien des raisons pour le maintien de la dot. Une femme non dotée se dit toujours libre, et peut faire tout ce que bon lui semble. A la moindre divergence entre elle et son mari, elle sanglote et dit : Ne m'importune pas, tu n'as rien donné à mon père. Les enfants que l'on a avec une femme non dotée appartiennent à sa famille.

Enfin, elle peut quitter son époux pour n'importe quel nouvel ami sans que son premier mari puisse faire des poursuites..." Et il ajoute un fait bien typique comme il s'en passe fréquemment au Rwanda : „L'année dernière ma femme est partie dans sa famille pour raison de santé ; elle devait me rejoindre deux mois plus tard, mais son père, se plaignait de n'avoir pas reçu la totalité de la dot que je m'étais engagé à verser, la retint malgré

[1] Dans *Afrique Nouvelle*, 11 mars 1953, n° 292, p. 3.

elle, perçut une grosse somme d'un gérant de boutique et, malgré le refus de sa fille, la maria de nouveau et me remboursa ma petite dot." [1]

2. Le douaire

Dans tout mariage au Rwanda la dot a sa contrepartie, dont le montant équivaut à peu de chose près à celui de la dot, et parfois même le dépasse, de sorte qu'on peut dire que cette contrepartie constitue également sa contre-valeur. C'est le douaire. Comme la dot, il a pour raison d'être de resserrer le lien d'amitié et la bonne entente, non seulement des deux familles, mais aussi des jeunes époux.

Par douaire nous entendons tout ce qui est rendu ou donné, d'une manière ou d'une autre, par les parents de la jeune fille ; c'est pourquoi nous rangeons sous cette dénomination, non seulement l'*indongoranyo*, mais encore ce que les Banyarwanda appellent l'*ibilongoranywa*, c'est-à-dire le trousseau de la jeune mariée et des ustensiles de ménage [2], et aussi l'*ibyambarwa*, l'habillement de la fiancée pour le jour de ses noces.

a) *Indongoranyo* signifie : ce qui accompagne les épousailles (*kulongora* épouser, et *nya* avec). C'est un cadeau de retour qui sera, selon les cas, une vache, du petit bétail ou des houes.

Ainsi, chez les Batutsi, comme la dot est toujours une vache, l'*indongoranyo* sera, lui aussi, toujours une vache, d'où son appellation d'*inka y'indongoranyo*, par opposition à l'*inka y'inkwano*, la vache de la dot. Elle est remise le jour même du mariage.

Chez les Bahutu (Bantu), comme la dot varie beaucoup selon les familles et les régions, l'*indongoranyo* sera, tantôt une vache (un veau femelle) [3], tantôt des chèvres et des brebis, et parfois des houes seulement. D'autre part, chez eux, l'*indongoranyo* n'est

---

[1] C'est pour cette raison que les missionnaires du Rwanda ne marient pas volontiers un jeune homme qui n'a pas versé la dot en son entier. Presque toujours des disputes s'en suivent qui finissent parfois par rompre le lien conjugal.

[2] Ces ustensiles de ménage seront donnés au jeune couple lors de leur installation définitive qui a lieu plusieurs mois après leur mariage.

[3] Chez les Bahutu, l'*inka y'indongoranyo*, s'ils en donnent une, sera habituellement la première génisse qui naît de la vache, reçue en dot.

pas toujours donné le jour même des noces et son montant n'équivaut pas toujours à celui de la dot ; mais par contre l'*ibilongoranywa* et l'*ibyambarwa* seront généralement plus importants que ceux fournis par les Batutsi.

Les Bahutu ne donnent habituellement, comme *inka y'indongoranyo*, que la première génisse qui naîtra de la vache reçue en dot. Dans certaines régions, comme celles qui entourent le territoire du poste administratif de Byumba, ce ne sera que la deuxième ou la troisième. Si elle ne vèle que des taurillons, on en donnera deux ; si elle meurt, on se partage la viande ; si elle est stérile, ou perd tous ses veaux, on pourra au besoin en réclamer une autre ; tout cela un peu selon la manière dont on s'est entendu préalablement.

Là ou 8 chèvres ont constitué le montant de la dot, on en rend généralement deux ; il faut savoir que le don de deux brebis équivaut celui d'une chèvre et que, par conséquent, il peut se faire qu'on donne en dot par exemple 6 chèvres et 4 moutons.

b) *Ibyambarwa* ou habillement de la jeune mariée.

A l'occasion de ses noces toute jeune fille est habillée (*kwambarwa*), et par habillement il faut entendre, non seulement les deux peaux de chèvres qui lui servent d'habit, mais aussi toutes ses parures : bracelets en cuivre ou en fils de cuivre enroulés sur du crin, colliers de perles et anneaux comme les femmes en portent autour des chevilles [1]. La valeur de cet habillement est estimée à plusieurs chèvres [2].

c) *Ibilongoranywa*, c'est-à-dire ce qui est donné à la jeune fille par ses parents pour être mariée, bref, son trousseau. Il comprend des vêtements (peaux) et des parures supplémentaires, du parfum [3], un petit vase en terre cuite qui contient une petite provision de beurre pour se frotter le corps, etc. [4]. Tous ces objets sont présentés

---

[1] Dans notre étude précédente nous avons décrit cet habillement *Kongo-Overzee*, XIX (1953), 2-3.

[2] L'importance de l'*ibilongoranywa* et de l'*ibyambarwa* varie selon la valeur de la dot.

[3] Ce parfum est de la poudre d'un bois odoriférant, l'*umubavu*. Elle sert à parfumer le beurre avec lequel les femmes surtout ont l'habitude de se frotter les membres.

[4] Voir notre étude suivante *Description d'un mariage*.

au beau-père le jour même des noces ; s'il en est satisfait, il remercie en disant : *Nuko, murakoze* ; mais s'il les trouve insuffisants, il fait remarquer qu'il serait opportun de les compléter lors du *gutwikurura*, cérémonie qui a lieu plusieurs mois après la célébration du mariage. S'il a donné une dot assez élevée, il se montrera assez exigeant [1].

A ce trousseau de la nouvelle mariée, on peut ajouter tous les ustensiles de ménage : cruches, paniers, nattes, etc., que le jeune couple reçoit des parents de la jeune femme lors de son installation définitive [2].

A mon avis, tout cela fait partie du douaire, puisque plus la dot est importante et mieux aussi est habillée la fiancée, plus beau est son trousseau et plus complets les ustensiles de ménage.

Ce n'est pas tout, car la jeune épouse Mukiga (montagnarde) reçoit encore de ses parents, au cours de diverses cérémonies qui suivent son mariage à des intervalles plus ou moins éloignés, des houes et des chèvres, dont le nombre varie selon les régions ; bien plus, lorsque, jeune maman, elle ira leur montrer son premier-né, ils lui feront un beau cadeau ; chez les Batutsi, elle recevra une vache laitière dénommée *inka y'urugore*, en raison de la couronne, insigne de maternité, qu'elle porte désormais autour du front et qui s'appelle *urugore*. Chez les Bahutu, ils lui feront don d'une chèvre, d'un mouton, ou d'une houe selon leurs moyens. D'ailleurs, à chaque nouvelle naissance, ses parents lui offriront un présent, lequel toutefois sera habituellement de moindre valeur.

Quant aux bières officielles, qui ont été apportées par le fiancé pendant ses fiançailles, elles sont rendues intégralement à l'occasion de la fête du *gutwikurura* [2].

Voici, comme exemple, la dot et le douaire au Ndorwa, deux provinces situées au Nord du Rwanda.

Dot : une vache, un taurillon, de dix à dix-huit chèvres, cinq houes.

Douaire :

---

[1] Voir notre étude suivante *Description d'un mariage*.

[2] Dans l'étude qui suivra celle-ci, on trouvera la description de cette installation et des autres cérémonies et fêtes, comme le *gutwikurura*, qui suivent la célébration du mariage à des intervalles variables.

Une des génisses que vêlera la vache donnée en dot reviendra de droit à la famille du jeune marié.

Le taurillon est mangé par les convives le jour même des noces et sa peau est donnée comme habit à la jeune épouse.

Les chèvres :

Deux sont mangées, l'une le jour de la donation de la dot ; l'autre lors de la cérémonie dénommée *kwarura* [1] qui suit le mariage.

La fiancée reçoit pour s'habiller deux *ibishato* composés chacun de trois peaux de chèvres cousues ensemble (ce qui fait six peaux).

Elle reçoit également une peau de chèvre qu'elle portera suspendue à une épaule à la mode féminine.

Ses parents l'ornent de bracelets, colliers de perles et d'anneaux dont la valeur est estimée à quatre ou même cinq chèvres.

A l'occasion d'une cérémonie qui a lieu environ quatre mois après ses noces, elle reçoit de sa famille quatre chèvres.

En plus de tout cela

elle reçoit encore de ses parents des ustensiles de ménage : nattes, paniers, cruches, etc., et des vivres ;

le jour, ou elle ira montrer à ses parents son premier-né, ils lui feront le cadeau d'une chèvre.

Si on additionne tout ce que comporte ce douaire, on constate que son montant équivaut à peu près celui de la dot. Dans l'étude, qui suivra celle-ci, nous donnerons un autre exemple de dot et de douaire.

La conclusion que nous devons tirer de tout ce que nous venons de dire au sujet du douaire, me paraît importante, à savoir, qu'ils ont tort ceux qui veulent à tout prix réduire la dot ; à mon avis, il faut maintenir une dot raisonnable afin que le douaire le soit aussi ; ce qui n'est certes pas à négliger, car si la dot est trop faible, la jeune mariée sera pauvrement vêtue le jour de son mariage, son trousseau sera insignifiant, et l'installation du jeune ménage misérable.

Mais il est un fait inquiétant que l'on constate de nos jours, c'est que là où la dot tend à perdre sa signification primitive pour devenir une odieuse transaction commerciale, un marchandage, le douaire, qui est pourtant sa contre-valeur, tend, au contraire, non seulement à diminuer, mais même à disparaître.

---

[1] *Kwarura*, terme du dialecte Gihororo, se dit *gutwikurura* en Kinyarwanda.

Mais il est évident que, dans le milieu plus ou moins évolué des Centres, la nature de la dot et du douaire doit nécessairement se transformer. Prenons l'exemple du serviteur d'un Blanc qui demande en mariage la fille d'un autre boy. Que ferait ce dernier „citadin" du bétail qu'il recevrait en dot, sinon de le vendre au plus vite, car, habitant une maisonnette construite à l'Européenne, son maître verrait d'un mauvais très œil qu'il y introduise, la nuit, chèvres et brebis comme cela se fait dans une hutte. D'autre part, sa fille serait bien embarrassée si elle recevait de son père, comme trousseau de noce, des peaux, des anneaux comme les femmes s'en passent autour des chevilles et des ustensiles de cuisine, cruches, spatule en bois, etc., comme en emploient les „campagnards". „A la ville", on s'habille avec des étoffes, des robes, et, portant souliers, on ne s'enfile plus des anneaux autour des jambes ; on y porte pas non plus tous ces bracelets de cuivre et tous ces colliers de perles ; quant à la cuisine, la ménagère évoluée se sert de casseroles et d'ustensiles de provenance européenne.

De par ailleurs, pour l'aider à verser la dot, le jeune homme, qui a quitté le toit paternel pour chercher fortune dans un Centre, ne devra plus compter sur des parents, dont il n'a plus grand souci, et qui n'ont plus grand chose à lui dire ; il se mariera d'ailleurs à sa guise en prenant une quelconque jeune fille dont les qualités(?) correspondent mieux à sa condition actuelle... et le fossé qui s'est creusé entre lui et sa famille, ira s'élargissant. Il fait désormais partie d'un monde nouveau, qui fait fi des coutumes ancestrales.

P. S. En cas de divorce ou de répudation, la perception intégrale du douaire empêche parfois le remboursement intégral de la dot ; c'est pourquoi le mari, qui envisage une séparation, tâchera de s'opposer à ce que le douaire soit complété.

3. Du consentement mutuel des futurs mariés

Au Rwanda, les cas, où, toute jeunes encore, les filles sont promises en mariage sont excessivement rares, mais, pas plus que les autres, elles ne sont jamais épousées avant l'âge de puberté.

Habituellement les mariages sont précédés d'une demande faite en due forme par le père du jeune homme, ou son remplaçant ; ceux contractés par ruse ou par force, et qui sont tout à fait excep-

tionnels, sont cependant tenus pour légitimes, lorsque les conditions exigées par la coutume ont été respectées [1].

Le jeune homme Muhutu, agriculteur de race bantu, demande ordinairement une jeune fille du voisinage et qu'il connaît.

Les pourparlers des fiançailles ne sont jamais entrepris sans avoir consulté le devin (*umupfumu*), interprète de la volonté des ancêtres et ministre d'*Imana* (Dieu). Il faut savoir que tout Munyarwanda, qui prend femme, est censé le faire pour procurer une épouse mystique à l'un de ses ancêtres, celui désigné par le *mupfumu*. Quant à *Imana*, les dictons populaires disent que c'est lui qui, destine une telle à un tel et que l'heureux avenir de la famille est entre ses mains (*Hagenimana-Bugenima-Hubakimana*).

En règle générale, les parents Bahutu laissent leurs jeunes gens se choisir librement une épouse. Ils ne s'y opposent que dans les cas où l'élue et sa famille leur déplaît. Il est alors difficile au jeune homme de passer outre, surtout quand il a besoin d'eux pour l'aider à amasser la dot.

Il est rare aussi que le jeune homme fasse entreprendre les pourparlers des fiançailles, sans avoir au préalable pressenti la jeune fille. Ces pourparlers commencent habituellement par la présentation d'une houe ou d'une calebasse de bière aux parents de la jeune fille. S'ils l'acceptent, c'est qu'ils consentent à donner leur fille, mais il ne le feront pas ordinairement sans lui avoir demander son avis [2], et cela d'une manière qui varie selon les familles ou les régions. Aux environs de la mission de Rulindo, la houe est déposée sur les genoux de la fille ; si elle l'y laisse, c'est qu'elle accepte le prétendant ; si, au contraire, elle la dépose à terre à côté d'elle,

---

[1] Voir Zaïre : *Fiancée et jeune mariée*, page 126, février 1951.

[2] Cette affirmation repose :

1° sur le témoignage de nombreux indigènes, dont celui de l'Abbé Kagame qui mieux que personne connaît les us et coutumes de son pays ;

2° sur des faits comme ceux que je cite plus loin, celui de la calebasse de bière ou de la houe ;

3° sur ce fait qu'il existe un verbe pour signifier que la jeune fille a accepté (*kubenguka*) ou refusé (*kubenga*) le jeune homme qui s'est présenté pour demander sa main. Plus d'une fois, j'ai moi-même entendu les gens dire : *Wa mukobga yaramubenze*, cette jeune fille a refusé le jeune homme.

c'est qu'elle ne veut pas de lui. Dans ce cas on dira : *Yaramubenze*, elle l'a refusé (du verbe *kubenga*) [1].

Là où le mandataire du prétendant apporte une calebasse de bière, si la jeune fille continue à vaquer à ses travaux de ménage sans paraître gênée par sa présence, c'est qu'elle refuse ; si, au contraire, elle se cache, c'est qu'elle consent. Il faut savoir qu'une jeune fille Munyarwanda ne peut se rencontrer avec son fiancé pendant tout le temps que durent les fiançailles ; si, sur le sentier, elle le voit venir, vite elle s'en écarte ; si c'est au champs ou à la fontaine, elle se dépêche de déguerpir laissant là sa houe ou sa cruche.

Entre cette première demande en mariage et les noces, il se passe un temps plus ou moins long qui est rempli par les visites réitérées du futur gendre et de son père ou mandataire (*umulanga*) au futur beau-père. Ces visites sont toujours accompagnées de cruches de bières... de quoi entretenir et aviver les bonnes relations.

C'est au cours de ces visites qu'on s'entend sur le montant de la dot, dont l'acceptation est la preuve de l'accord des deux familles. La dot est un signe d'alliance (Contrat familial), mais ce n'est pas elle cependant qui scelle l'union des jeunes époux ; cette union, qui a son point de départ dans le consentement mutuel des futures et de leurs familles, sera ratifiée par un geste, un rite, que posera le fiancé lui-même pendant les cérémonies nuptiales [2].

Comme nous l'avons déjà dit, le jeune homme Muhutu demande habituellement la main d'une jeune fille qu'il connaît, et qu'elle aussi connaît. Ils se rencontraient et se parlaient même. C'est donc en connaissance de cause qu'il fait cette demande et qu'elle donne

---

[1] Il ne faut pas croire que cette demande en mariage se fait à l'improviste. Non, la famille intéressée est prévenue, et même les voisins n'ignorent pas l'événement qui se prépare. Quant à la jeune fille Muhutu, elle connaît parfaitement bien à ce moment celui qui va venir solliciter sa main. Le jeune homme de son côté ne se risquera pas habituellement d'entreprendre les pourparlers des fiançailles, sans avoir au préalable pressenti la jeune fille d'une manière ou d'une autre. S'il prévoit que l'opposition viendra des parents, il aura parfois recours à l'un ou l'autre moyen de ruse ou de force que la coutume ne condamne pas et que protège toujours la crainte superstitieuse attachée à ces pratiques (voir ce que nous en avons dit dans Zaïre, février 1951).

[2] Ce rite fait l'objet du chapitre suivant.

son consentement. Mais il peut arriver que la jeune fille change d'avis plus tard, lorsque déjà une bonne partie de la dot a été apportée : houes, chèvres, bières, etc. Il est alors très ennuyeux pour les parents de faire machine en arrière, parce que les bières ont été bues et les chèvres mangées etc. Dès lors comment rendre tout cela? Et puis, une rupture soudaine ne manquera pas de provoquer des brouilles entre les deux familles. Or, les Banyarwanda ne craignent rien tant que ces différends, parce qu'ils engendrent souvent des haines et parfois des vengeances. C'est pourquoi ils diront alors à leur fille : „Écoute, laisse-toi marier ; si après un ou deux mois de vie conjugale, çà ne va pas, tu nous reviendras et on te mariera ailleurs ; on dira : que voulez-vous, ce sont les enfants qui ne se sont pas entendus... et tout finira par s'arranger à l'amiable".

Mais, s'il est vrai qu'un jeune homme Muhutu demande en mariage une jeune fille qu'il connaît et que cette dernière donne également son consentement en connaissance de cause, il en est souvent tout autrement dans le milieu Mututsi (hamite) ; il arrive en effet qu'on s'y marie sans s'être vus ! En voici les raisons : Tout d'abord, les Batutsi ne sont pas très nombreux au Rwanda, surtout dans certaines régions du Rukiga où ils ne sont parvenus à s'établir que de fraîche date. Et puis, chez eux, on tient à se marier selon sa condition, son rang, et les mariages politiques n'y sont pas inconnus.

D'autre part, les jeunes filles Batutsi, comme leurs mères d'ailleurs, menaient une vie très retirée ; ce n'est pas comme de nos jours où elles circulent librement, et il va sans dire que les parents n'organisaient pas des réunions et des fêtes qui, comme chez nous, permettaient à la jeunesse des deux sexes de se rencontrer et de se connaître.

Voici comment les choses se passaient. Prenons un exemple, celui du fils d'un chef de province. Comme de juste, il désirait épouser la fille d'un autre notable ; mais où la trouver? Il confiait à un ami ou à un homme de confiance le soin de lui chercher une fiancée ; ce qui se dit *kulambagiza abakobga*, se promener parmi les filles. Et c'est ensuite, en se basant sur le rapport que lui faisait son ami, qu'il demandait la main de la jeune fille. Celle-ci, de son côté, ne pouvait donner son consentement que dans les mêmes conditions, c'est-à-dire en se fiant aux témoignages d'intermédiaires. Il est

évident que de tels procédés n'allaient pas toujours sans méprises et sans intrigues [1].

Je crois aussi qu'il arrivait plus souvent aux Batutsi qu'aux Bahutu de marier leurs filles sans lui demander son avis.

Quoi qu'il en soit, il est évident que pour nos indigènes le lien matrimonial n'est pas indissoluble et les divorces d'ailleurs ne sont que trop fréquents ; cependant, on ne peut nier que bon nombre de Banyarwanda vivent jusqu'à la mort avec la compagne qu'ils ont épousée jeune fille et que parmi les Bahutu le nombre des monogames dépasse de beaucoup celui des polygames.

Je ne sais si partout en Afrique on tient compte du consentement de la jeune fille, mais il est certain cependant que dans plus d'une région des Grands Lacs les parents lui demandent son avis. Ainsi, un missionnaire de l'Uganda écrit : „En général son consentement est sollicité ; le jeune homme apporte une bière ; le père s'adressant alors à sa fille lui dit : Pouvons-nous la boire? Si elle répond „oui", le jeune homme, après en avoir d'abord tiré une gorgée [2], la présente à son futur beau-père qui en boit également suivi de tous ceux qui sont là".

Mais plus intéressant est le témoignage d'un groupe de séminaristes de Yaounde au Cameroun [3]. Selon eux, chez les Ewondo, le jeune homme amenait une chèvre qu'il attachait à un arbre ; si la jeune fille allait la détacher pour la remettre à son père, c'est qu'elle consentait. Chez les Bamileke, il apportait une calebasse de vin et une étoffe de raphia qui contenait une coupe (une corne de buffle) et des noix de kola ; la jeune fille signifiait son acceptation en mangeant de ces noix et en priant son fiancé et ses proches d'en manger avec elle ; ensuite, elle demandait au jeune homme de verser du vin dans la coupe, en buvait une partie et leur présentait le reste. Chez les Bassa, la jeune fille serrait la main de son fiancé ou

---

[1] Voir l'exemple que j'ai donné dans *Fiancée et jeune mariée au Ruanda*, Zaïre, février 1951.

[2] Celui qui présente de la bière, commence toujours par en prendre la première gorgée.

[3] Dans la Revue *Les Missions catholiques*, no 16, décembre 195?.

l'embrassait à la mode indigène ; pour marquer son refus, elle se retirait tout simplement.

4. Du rite qui scelle l'union des époux

Au cours des cérémonies et des réjouissances nuptiales, a lieu un rite assez curieux et d'une importance primordiale, puisqu'il scelle l'union des deux époux. Il est essentiel à la validité du mariage.

Ce rite, qui peut varier selon les régions, a vraiment la valeur d'un sceau définitif [1], à tel point que, si par impossible il était omis, les enfants qui naîtraient de ce mariage, seraient regardés comme ceux d'une fille-mère, et l'on sait ce que cela veut dire au Rwanda. D'autre part, si, après l'avoir accompli, le jeune homme venait à mourir avant d'avoir pu consommer le mariage, la jeune mariée était tenue pour veuve, et lorsqu'on la remariait, on observait de fait le cérémonial, non pas des noces ordinaires, mais celui des veuves [2].

Voici en quoi consiste ce rite dans certaines régions du Rwanda : Le grand jour des noces arrivé, la fiancée se rend vers le soir chez ses beaux-parents entourée de sa suite de parents et d'amies. Aussitôt la fête commence ; dans la hutte le beau-père trône sur un escabeau en bois au centre de ses convives ; les cruches de bières se succèdent ; toute la nuit, chants, cris et danses s'entremêlent autour des cruches qui se vident. Mais aux premières lueurs du jour, on remet au fiancé une couronne d'*umwishwa* (une cucurbitacée : momordicus faetida) et un petit récipient en bois (*inkongoro*) qui contient un peu de lait mélangé avec le suc d'une plante connue sous le nom d'*imbazi* ; il en tire une gorgée, et suivi de deux témoins, il se dirige vers l'alcôve ou se tient la jeune fille en compagnie de quelques amies et de sa tante paternelle, femme de cérémonie. Ce réduit se trouve au fond de la case.

Cependant les jeunes filles qui entourent la fiancée s'efforcent de lui en interdire l'accès et font pleuvoir sur lui insultes, gros

---

[1] Mais il est évident que ce sceau ne donne pas au mariage indigène un caractère indissoluble.

[2] L'abbé Kagame m'a confirmé l'exactitude de ces deux faits.

mots, voire même des coups. Battu, insulté, il n'a même pas le droit de riposter, d'ailleurs il a la bouche pleine de lait ; il tâche donc de se frayer un passage jusqu'à sa fiancée ; il y parvient enfin, la couronne lestement et lui lance à la figure sa gorgée de lait, en criant : *Murampe impundu, naramulongoye* ! Donnez-moi le cri de triomphe, je l'ai épousée ! Aussitôt les échos des montagnes environnantes retentissent des cris joyeux de toute l'assistance et annoncent à tous vents l'heureux événement.

Dès ce moment, on les considère comme véritablement mariés, bien qu'en fait le mariage ne sera consommé que la nuit suivante.

Le rite que nous venons de décrire est donc bien un élément essentiel du contrat matrimonial [1]. Et voici encore une preuve de la valeur de ce rite. Prenons l'exemple d'un jeune homme qui prévoit que ses parents s'opposeront à son mariage avec la jeune fille qu'il convoite. Que fera-t-il? Il recourra à l'un des moyens de ruse ou de force [2] que la coutume d'ailleurs ne condamne pas et que protège toujours la crainte superstitieuse attachée à ces pratiques. Bien plus, ces moyens sont même parfois conseillés par le devin, interprète authentique de la volonté des ancêtres et de celle d'*Imana* (Dieu), d'ou la considération dont ils jouissent.

Or, l'un de ces moyens consiste précisément à jeter par surprise sur la tête de la jeune fille convoitée une couronne d'*umwishwa*, ou de lui cracher au visage une gorgée de lait mélangé au suc de la plante *imbazi*, dont nous avons fait mention ; à ce geste, le

---

[1] Sans doute les compagnes de la fiancée se sont efforcées de barrer la route au jeune homme, mais, elle, elle n'a pas bougée ; c'est donc qu'elle acquiesse. Sans doute aussi, le rite accompli, elle, s'est mise à pleurer, parce que c'est la coutume qui le veut, mais, en réalité, elle est sincèrement heureuse d'être casée, car il n'est rien que la jeune fille Munyarwanda redoute tant que de rester à charge à ses parents, „de rester figée au foyer" selon l'expression indigène. La vocation de vieille-fille est chose inconnue ; toutes les jeunes filles ne rêvent qu'à la maternité, avoir des enfants et en avoir le plus possible. Ses larmes d'ailleurs s'expliquent ; réaliste, comme le sont tous les Noirs, elle se rend parfaitement compte de ce qui l'attend : une vie très laborieuse et le poid des naissances qui vont se suivre à un rythme régulier... et puis, c'est définitivement qu'elle s'est éloignée de sa famille et du lieu qui l'a vu naître et grandir.

[2] Nous avons décrit quelques-uns de ces moyens dans Zaïre, février 1951.

jeune homme doit joindre la formule déjà citée : *Ndakulongoye*, je t'ai épousée.

J'ai dit par „surprise" ; surprise feinte, car la jeune fille est presque toujours de connivence.

Les parents alertés manifestent bien un peu leur mécontentement, mais craignant les conséquences fâcheuses qui ne manqueraient pas de se produire : maladies et malheurs divers, vengeance des *Bazimu* (mânes des ancêtres), s'ils s'obstinaient dans leur refus, ils ne peuvent qu'accepter le fait accompli. Aussitôt les pourparlers sont engagés, suivis d'un mariage célébré selon le cérémoniale des mariages contractés en dûe forme. Il est toutefois à remarquer que dans ces cas le montant de la dot est habituellement moins élevé, et qu'elle l'est encore moins, lorsque la jeune fille, désespérant de trouver encore un mari à cause de son âge, allait elle-même en chercher un, ce qui se dit *kwijyana* [1].

5. Fécondité de la jeune épouse

Au Rwanda, la fécondité de la jeune épouse est évidemment d'une très grande importance. Il faut à tout prix des enfants, un garçon surtout pour perpétuer le clan, la famille, et le culte des mânes familiaux.

De là cependant on ne peut conclure, comme certains l'ont fait, dit l'abbé Kagame, qu'il n'y aurait véritablement mariage dans la mentalité indigène qu'à partir du moment ou il y a certitude que la jeune femme est enceinte [2].

Que faisait le mari, lorsque la stérilité de son épouse semblait évidente et ne lui laissait plus aucun espoir d'avoir d'elle des enfants? Il prenait tout bonnement une seconde femme, mais il ne le faisait habituellement pas avant d'avoir épuisé patiemment

---

[1] Voir Zaïre, février 1951.

[2] Cependant dans certaines régions, comme le Bushiru, des missionnaires d'expérience estimaient qu'il n'y avait véritable union matrimoniale aux yeux des indigènes que du jour où il y avait certitude d'une naissance possible, car il arrivait qu'une jeune femme était rendue à sa famille, lorsque sa stérilité ne laissait plus aucun doute. C'est pour cette raison, paraît-il, qu'on lui laissait ses houppes de jeune fille, afin que ses parents puissent lui trouver plus facillement un nouveau parti en cas de renvoi.

tous les moyens qu'*Imana* (Dieu) met à la disposition des humains, en de telles circonstances, à savoir : consultations réitérées chez le devin, offrandes aux mânes, recours au *mucunyi*, magicien spécialiste en la matière, port d'amulettes et breuvages magiques... Et il en était de même, lorsqu'elle ne lui donnait que des filles ou perdait ses enfants.

Mais il va sans dire que pareilles déconvenues ne sont pas faites pour entretenir la bonne entente et la concorde dans le ménage ; souvent, en effet, elles engendrent des paroles et des disputes qui finissent parfois par rompre le lien conjugal.

Toutefois, dans le cas de stérilité, le mari ne congédie son épouse, que si elle ne lui a pas donné satisfaction quant à la conduite des travaux domestiques ; tout Munyawanda attend, en effet, de sa femme, non seulement des enfants, mais aussi toutes les qualités qui font d'elle une ménagère accomplie [1]. Et même alors, il ne la renverra pas et n'en prendra pas une autre sans avoir au préalable consulter le devin, oracle d'*Imana* (Dieu) et interprète de la volonté des ancêtres, car, comme nous l'avons déjà signalé et ce fait est d'importance, tout Munyarwanda qui prend femme (*kuzana umugore*) est censé le faire avant tout pour procurer une épouse mystique au mâne de l'un de ses ancêtres, celui précisément que lui désigne le *mupfumu*. Pour cette raison, il ne pourra pas non plus s'en défaire sans prendre son avis.

Les cas de stérilité de la femme sont évidemment exceptionnels, mais bien plus fréquents sont ceux des mères qui perdent leurs enfants en bas âge ou même avant terme par suite de maladies, pian etc., ou du manque total d'hygiène. Cette mortalité infantile a considérablement diminuée, grâce aux étonnantes réalisations d'une administration européenne sincèrement soucieuse du bien-être des indigènes ; de nos jours, dans tous les Centres, et dans plus d'une Mission, s'élèvent des hôpitaux, et des dispensaires, disséminés dans tout le pays, ne se comptent plus tant ils sont nombreux.

---

[1] L'épouse d'un notable Mututsi doit être plus qu'une simple ménagère, elle doit être aussi une vraie maîtresse de maison étant donné tout le personnel domestique des deux sexes dont elle dispose ; d'autre part, il lui revient également de régler et de surveiller les travaux de culture exécutés par de nombreux manants et gens de corvée.

6. Des abus regrettables qui tendent à s'introduire de plus en plus au sujet de la dot

Comme nous l'avons fait remarquer déjà, on constate au Rwanda, comme d'ailleurs un peu partout en Afrique Noire, que la dot tend à perdre son sens primitif ; les parents, en effet, se montrent de plus en plus rapaces, parce que de plus en plus ils l'envisagent comme une simple transaction commerciale, un marché ; pour eux, il n'y a plus que la dot qui compte.

Ce fait, qui est évidemment regrettable, n'est pas non plus sans danger : la jeune fille, à qui on ne demande plus son avis, est vendue au plus offrant.

C'est ce qu'avait déjà compris, il y a quelques années, Rwabutogo, le chef Mututsi de la province du Buganza ; il fit paraître un petit opuscule sur le mariage, dans lequel, entre autres choses, il s'élevait contre cette rapacité que commençaient à manifester certains parents, en leur rappelant qu'autrefois au Rwanda, la dot était considérée, non pas comme le prix d'un achat ou d'une vente, mais bien plutôt comme un gage d'amitié et de bonne entente qui devaient régner entre les deux familles contractantes.

De son côté, le roi lui-même, Mutara Rudahigwa, dans ses tournées d'inspection, ne cachait pas son mécontentement à certains clans Bakiga (montagnards), qui avaient tendance à augmenter le montant de leur dot, déjà très élevée, et leur disait qu'il trouvait étrange, pour ne pas dire déplacé, que celle de ses sujets fût plus importante que la sienne.

Mais comme toutes ces recommandations n'apportaient pas le résultat escompté, l'autorité belge crut opportun de prendre une mesure qui ne manque certes pas de sagesse. Cette mesure oblige les futurs époux, qu'ils soient païens ou chrétiens, à se présenter devant le tribunal indigène de leur province respective pour y inscrire leur mariage ; là, en présence de témoins, on demande aux deux partis intéressés de déclarer ce qu'ils ont donné et reçu, et s'ils en sont satisfaits. En outre, on demande à la jeune fille, si c'est librement qu'elle accepte de contracter mariage avec le dit jeune homme.

Si plus tard, des dissensions éclatent à ce sujet, l'affaire est apportée devant le même tribunal, qui au besoin punit les coupables,

s'il constate que de connivence ils avaient témoigné faussement lors de l'inscription du mariage.

Cependant, ce moyen, en soi excellent, n'a pas mis fin complètement aux abus. Pour qu'il puisse vraiment porter tous les fruits désirables, il faudrait que le personnel des tribunaux indigènes fût plus consciencieux et comprît mieux ses devoirs professionnels. Parmi ce personnel trop nombreux sont encore ceux qui se montrent trop complaisants ou qui se laissent soudoyer.

TERMINOLOGIE

I. Les Ascendants et Descendants

A. LES ASCENDANTS

	Père	*Grand-père*		*Arrière grand-père*	
mon	*data*	*sogokuru*	*wanjye*	*sogokuruza*	*wanjye*
ton	*so*	„	*wawe*	„	*wawe*
son	*se*	*sekuru*	(*we*)	*sekuruza*	(*we*)
notre	*ba-data*	*sogokura*	*wacu*	*sokuruza*	*wacu*
votre	„ *so*	„	*wanyu*	„	*wanyu*
leur	„ *se*	*sekuru*	(*wabo*)	*sekuruza*	!*wabo*)

	Mère	*Grand'mère*		*Arrière grand'mère*	
mon	*mama*	*nyogokuru*	*wanjye*	*nyogokuruza*	*wanjye*
ton	*nyoko*	„	*wawe*	„	*wawe*
son	*nyina*	*nyirakuru*	(*we*)	*nyirakuruza*	(*we*)
notre	*ba-mama*	*nyogokuru*	*wacu*	*nyogokuruza*	*wacu*
votre	„ *nyoko*	„	*wanyu*	„	*wanyu*
leur	„ *nyina*	*nyirakuru*	(*wabo*)	*nyirakuruza*	(*wabo*)

Le terme *ababyeyi* traduit parents (pères et mères) ;

ainsi on dira : *ababyeyi banjye*, mes parents ;

umubyeyi wanjye, mon père ou ma mère :

Cependant, dans le langage courant, il est surtout employé pour désigner la mère.

Le terme *abakurambere* (sing. *umukurambere*) traduit aïeux ;
abakuru, grands parce que anciens ou influants ;
mbere, avant, devant, premier.

	Oncle et Tante paternels		*Oncle et Tante maternels*	
mon	*data wacu*	*masenge*	*marume*	*mama wacu*
ton	*so wanyu*	*nyogosenge*	*nyokorome*	*nyoko wanyu*
son	*se wabo*	*nyirasenge*	*nyirarume*	*nyina wabo*
notre	*data wacu*	*masenge wacu*	*marume wacu*	*mama wacu*
votre	*so wanyu*	*nyogosenge*	*nyokorome*	*nyoko wanyu*
leur	*se wabo*	*nyirasenge*	*nyirarume wabo*	*nyina wabo*

L'oncle paternel se dit : *notre* père, *data wacu* ;
la tante maternelle : *notre* mère, *mama wacu*.

B. LES DESCENDANTS

Le fils, *umuhungu* (littéralement garçon) ;
la fille, *umukobga* ;
l'aîné des enfants, *infura* ;
le cadet des enfants, *umuhererezi* ;
Le petit-fils ou petite-fille, *umwuzukuru* ;
l'arrière petit-fils ou petite-fille, *umwuzukuruza* ;
le descendant à la 4e génération, *ubuvivi*.

L'oncle maternel appelle son neveu ou sa nièce, *mwishywa wanjye* ;

la tante paternelle appelle son neveu ou sa nièce *mwisengeneza wanjye* ;

l'oncle paternel appelle son neveu ou sa nièce *umwana we* (son enfant) ;

la tante maternel appelle son neveu ou sa nièce, *idem*.

N. B. *ubgoko*, le clan ; chaque clan a son totem (*ikirangabgoko*).

umulyango, le sous-clan ; chaque clan est subdivisé en un certain nombre de sous-clans.

inzu, la famille (*inzu* signifie hutte dans le langage courant).

kugira isano, avoir des liens de parenté.

II. Les collatéraux

1. *Abavandimwe* : ceux qui proviennent d'une même mère (du verbe *kuva*, sortir de, *inda*, mère (entrailles), *imwe*, même).

Il s'agit des frères, sœurs et cousins et cousines *paternels*.

a) *Mushiki wanjye, ma* sœur ;

„ *wacu, notre* sœur, c'est-à-dire ma cousine *paternelle*.

(plur. *abashiki*) ;

musaza wanjye, mon frère ;

„ *wacu, notre* frère, c'est-à-dire mon cousin *paternel*.

(plr. *abasaza*).

b) *mukuru wanjye* dira un frère de son aîné ou la sœur de son aînée ;

murumuna wanjye dira un frère de son puiné ou la sœur de sa puinée.

c) *mwene data wacu*, l'enfant de *notre* père, c'est-à-dire de notre oncle paternel ;

mwene mama wacu, l'enfant de *notre* mère, c'est-à-dire de notre tante paternelle.

(plur. *bene*).

Tous ceux-ci, considérés comme frères et sœurs, ou collatéraux consanguins, ne peuvent se marier entre eux [1].

2. *Ababyara* (du verbe kubyara, engendrer, mettre au monde).

Sont ainsi désignés deux enfants dont l'un a pour père le frère de la mère de l'autre.

mubyara wanjye kwa mama, mon cousin ou ma cousine maternel

mubyara wanjye kwa data, mon „ paternel

Ceux-là peuvent se marier entre eux [2].

III. Alliés par ligne directe

1. *umugore wanjye*, ma femme ;

umugabo wanjye, mon mari, mon homme.

---

[1] On ne se marie pas dans son sous-clan, ni même dans son clan, à moins qu'il ne soit très développé. Chez les Batutsi on n'y regarde pas de si près.

[2] En principe, des cousins et cousines parallèles maternels, c'est-à-dire des enfants de deux sœurs, ne se marient pas entre eux.

2. *Bamwana* s'appellent ainsi entre eux :
les pères et mères des conjoints ;
les oncles et les tantes du mari et ceux de la femme.

3. Le mari appelle le père et la mère, les oncles et les tantes de sa femme :

la femme appelle le père et la mère, les oncles et les tantes de son mari :

data-, *so-*, ou *se-bukwe*, mon, ton, son beau-père ;

ma-, *nyoko-*, ou *nyira-bukwe*, ma, ta, sa belle-mère.

Mais pour les oncles et tantes, on ajoute : *wacu*, *wanyu*, *wabo*, notre, votre, leurs.

Databukwe et *mabukwe* signifie père et mère par noces.

(*ubukwe* signifiant les noces).

4. Le gendre s'appelle *umukwe* ;

la belle-fille s'appelle *umukazana*.

Les beaux-parents appellent les sœurs de leur gendre *abana babo*, leurs enfants.

IV. Alliés par lignes collatérales

Le garçon appelle *umugore wacu*, notre femme, la femme de son frère ;
muramu wanjye, le mari de sa sœur et le frère de sa femme ;
muramukazi wanjye, la sœur de sa femme.

La jeune fille appelle *muramukazi wanjye*, la femme de son frère et la sœur de son mari ;
muramu wanjye, le mari de sa sœur ;
umagabo wacu, notre mari, le frère de son mari.

Les maris de deux sœurs s'appellent entre eux *musanzire wanjye*[1].

[1] Le tableau ci-dessus, signé par l'Abbé Laurent Nkongori a paru dans *L'Ami*, no 83, novembre 1951. Toutefois, je l'ai quelque peu modifié.

TERMINOLOGIE CONCERNANT LE MARIAGE

gushaka umugore, chercher une épouse.
gusaba umukobga, demander une fille en mariage.
gusabga, être demandée en mariage.
gushyingira, marier un fils ou une fille.
kuzana umugore, prendre femme.
kulongora, épouser.
kubenga, refuser un prétendant ; se dit de la jeune fille, qui a manifesté son refus.
indongoranyo, contre-partie de la dot (douaire).
ibilongoranywa, objets divers qui font partie du trousseau de la fiancée.
gukwa, donner une dot.
inkwano, dot.
ubukwe, les noces.
sebukwe, beau-père.
nyirabukwe, belle-mère.
umukwe, gendre.
umukwe mukuru, mandataire du père de la fiancée aux cérémonies nuptiales.
umulanga, mandataire du père du fiancé.
abakwe, ceux qui accompagnent la fiancée le jour de ses noces.
abasangwa, ceux qui ont été invités aux noces par les parents du fiancé.
abaherekeza, demoiselles d'honneur.
umukobga, fille.
inkumi, fille nubile.
umugeni, jeune femme.
umwari, jeune épouse (celle qui est au nid)
umugore, femme.
umukazana, belle-fille.
umukeba wanjye dira une femme en parlant de la concubine de son mari.
umuhungu, garçon.
umusore, jeune homme.
umugabo, homme, mari.

HET TAALPROBLEEM IN HET KONGOLEES UNIVERSITAIR ONDERWIJS

door Prof. Dr. V. VAN BULCK, S. J.

(*Referaat meegedeeld op de vergadering van de Commissie voor Afrikaanse Taalkunde, Tervuren, 27 Januari* 1953.)

Het is noodzakelijk geworden naar een oplossing voor het Kongolees universitair onderwijs uit te zien. De eerste collegestudenten beëindigen dit jaar in Augustus hun rhetorica. Er moest dus gezocht worden naar algemene richtlijnen voor een voorlopig project.

Het taalprobleem stelt zich in Kongo evenwel niet alleen voor het universitair onderwijs ; het stelt zich ook : 1. voor de openbare administratie, 2. voor de familiekring, 3. voor het missie-apostolaat, 4. voor opvoeding en onderwijs, 5. voor het verkeer.

De eerste drie problemen

Bij de eerste drie problemen zullen we ons niet lang ophouden. Hier schijnt de oplossing gegeven door de belangstellenden zelf.

1. *In de openbare administratie.*

Welke taal bezigt men er nu?

De Blanken onder elkaar bedienen zich van een Europese taal ; de Inlanders onder elkaar (bij de inlandse gerechtshoven enz.) van een inheemse taal.

Zodra een inheemse cultuurtaal bij de Inlanders tot stand komt, ligt de plaatselijke oplossing voor de hand. Welk dan de uiteindelijke oplossing zal zijn, zal afhangen van de cultuurtaal, die voor opvoeding en onderwijs wordt aanvaard. Hoe en wanneer die oplossing zal worden ingevoerd, zal op tijd en stond van staatswege moeten beslist worden in het belang der inheemse bevolking.

2. *In de familiekring.*

Welke is op dit ogenblik in Belgisch-Kongo bij de elf millioen Inlanders de huiselijke omgangstaal? Alleen en uitsluitend een inlandse taal. Of in afzienbare tijd daarin wijzigingen zullen optreden, lijkt weinig waarschijnlijk. Niet enkel de massa van de bevolking, doch zelfs de hoogst-ontwikkelden zullen ook in de komende jaren daar hun moedertaal spreken. Met de enkele vervreemden, die hierop een uitzondering zouden kunnen maken, dient geen rekening te worden gehouden. Ook zij die op universiteit, college of kantoor een Europese taal vlot spreken en zich doorgaans daarvan bedienen, zullen, eens te huis, in gesprek met vrouw en kinderen de inheemse taal bijbehouden.

3. *In het missie-apostolaat.*

Anders weer stelt zich het taalprobleem bij bekering en rechtstreeks geloofsonderricht. In welke taal moet men prediken? Geen enkel apostel kan hierop het antwoord schuldig blijven. In de taal van de toehoorders ! Immers, wie het oprecht met het bekeringsapostolaat meent, past zich aan. Wie moet zich aanpassen en de taal aanleren? De gehele streek om één geloofsprediker te begrijpen, of de ene apostel? Het antwoord ligt voor de hand. En hoe beter hij de taal beheerst, hoe sterker zijn invloed zal zijn. Hoe meer zielen hij bereiken wil, hoe meer talen hij zal aanleren. Als geloofsbode zal hij niet eens aarzelen een nieuwe taal aan te pakken, 't is telkens de sleutel waardoor hij toegang tot een nieuw gebied krijgt. Tegen de moeite opzien, ware zijn invloed beknotten, Gods zielewerk verijdelen. „Quomodo audient sine praedicante" suist hem in oren. Daar kan hij niet buiten. De ware apostel denkt er dan ook niet aan er aan te ontsnappen.

Alleen in de centra of industriële kampen, waar zich toehoorders van allerlei slag verdringen, ziet de missionaris zich verplicht te prediken in een taal die niet de moedertaal van alle aanwezigen is. Hoe groter de verscheidenheid en hoe minder groot de onderlinge groepen, hoe ingewikkelder het probleem. Een regeling die algemeen zou gelden of definitief zou lijken, blijft hier uitgesloten. Bij gebrek aan een goede oplossing zal hij de minst slechte aanvaarden.

Wat waar is voor centra en kampen, kan soms ook voorkomen in centrale missieposten ; er lijkt maar één oplossing mogelijk, nl.

naar gelang het aantal stammen, secondaire bijposten oprichten, net zoals men in sommige Franse koloniale centra de stammen pleegt in te delen naar wijken met eigen parochie.

Samenvattend kan men zeggen : Bij het apostolaat geldt als grondregel : „om te overtuigen en de zielen te raken, moet men de taal van het volk spreken, zoniet wordt men niet begrepen of verkeerd begrepen". Aanpassing aan de veelheid der talen en zelfs dialecten is hier niet te vermijden, al zal het de missionaris dikwijls grote en herhaalde offers vragen. Getroost hij zich de moeite niet de taal van zijn bekeerlingen aan te leren en zo mogelijk meesterlijk te hanteren in zijn prediking, dan stelt hij zijn missionering aan een fiasco bloot. Wie het doel wil, moet al de middelen bezigen, die hem daartoe logisch en redelijkerwijze helpen kunnen. Hij mag dit middel, dat dikwijls een *conditio sine qua non* voor welslagen is, niet om principiële redenen, ook niet van nationale aard, verwaarlozen. Meent hij er toch te moeten van afzien, dan weze het niet zonder grondige rechtvaardiging.

Wat de twee volgende problemen betreft, het probleem van opvoeding en onderwijs aan de ene kant, en het probleem van verkeer, handel en ijverheid, leger en toerisme aan de andere, kan een en dezelfde oplossing aan beide niet gegeven worden. Men heeft enerzijds behoefte aan een *cultuurtaal*, anderzijds is er een *verkeerstaal* nodig, daar komt men niet buiten, want de vereisten in beide gevallen zijn diametraal tegenovergesteld.

De cultuurtaal stelt haar ideale eisen : een taal zo rijk mogelijk (lexicologisch en grammaticaal) met gestandardiseerde orthografie en gecodificeerde woordenschat. De verkeerstaal daarentegen dringt zich met geheel andere onverbiddelijke eisen op : een taaltje, gemakkelijk om aan te leren, met zo weinig woorden mogelijk, met haast geen grammatica en zo soepel als het kan.

Het probleem van de verkeerstaal of van de verschillende verkeerstalen (niet te verwarren met het *sabir* of de *lingua franca* — die kan men immers niet eens „talen" noemen —) laten we hier buiten beschouwing. Immers, zoals L. B. DE BOECK het overtuigend bewees in zijn *Taalkunde en Talenkwestie in Belgisch-Kongo* (Brussel, 1949), kan een verkeerstaal nooit tot cultuurtaal uitgroeien, en

anderzijds kan zij niet dienen voor opvoeding en onderwijs zolang zij verkeerstaal blijft.

De inheemse cultuurtaal

De cultuurtaal is de enige oplossing bij opvoeding en onderwijs.

1. Evenmin als iemand er bij ons aan denkt Esperanto, Volapuk of Ido of eender welke *basic language* in te voeren in het universitair onderwijs, evenzo kan er redelijkerwijze niet eens sprake van zijn voor Afrikaans universitair onderwijs, en *mutatis mutandis* voor alle voorbereidend onderwijs, ja voor alle doeltreffende opvoeding, zich te beperken tot een verkeerstaal. Uitsluitend een cultuurtaal komt daarvoor in aanmerking.

2. Welke cultuurtaal leent zich daartoe het best? Het antwoord wordt niet gegeven door de universele geschiedenis, evenmin door de koloniale politiek, noch door de intercontinentale ekonomie. Het gaat hier enkel en alleen over een probleem van opvoedkundige aard. Welnu, de paedagogie antwoordt hierop beslist en zonder omwegen. De ideale oplossing is : opvoeding en onderwijs in de eigen *moedertaal*. Dit geldt voor alle volken en voor alle talen der wereld. Wij besluiten : dus moet de cultuurtaal groeien uit de eigen moedertaal.

3. Maar is dit in ons geval wel mogelijk? Kunnen Afrikaanse talen zich ontwikkelen tot cultuurtalen, die voor onderwijs en opvoeding zouden geschikt zijn? Is hun woordenschat niet te arm? Is hun grammaticaal kader niet te beperkt? Zijn ze soepel genoeg om zich ooit tot dergelijke functie te lenen?

Enkele jaren geleden antwoordde men daarop : Ook Rome zou nooit gedacht hebben dat uit de taal van de Barbaren in Germania een cultuurtaal zou groeien,... en woonden ook de Slaven niet buiten de *limes*?... En later, bij de invallen der Hunnen, zou ook uit de taal van die plunderende horden een cultuurtaal groeien? Zolang men alleen maar voor de gesproken taal staat, oordeelt men verkeerd over de leefbaarheid en de rijkdom van de taal, doch zodra ze geschreven taal geworden is, twijfelt geen linguist meer aan haar ontplooiingsmogelijkheden.

Op onze dagen is het antwoord positiever. *Ab esse ad posse valet illatio.* Afrikaanse cultuurtalen bestaan reeds, en nog wel in Belgisch-

Kongo zelf. Doorloop de lijsten van hetgeen reeds bestaat : Cicero's Redevoeringen in puik kiKongo ; Livius' tocht door de Alpen ; Tacitus' Ethische Taferelen uit de Germania ; Rodriguez' Ascetisch Tractaat der Christelijke Volmaaktheid ; de Navolging Christi van Thomas a Kempis, exegetische commentaren in het tshiLuba ; inleidingen tot de mechanika en de techniek, de tekenkunst en de natuurwetenschap, de dier- en plantkunde, de stel- en meetkunde, de geneeskunde en microbenleer, de wijsbegeerte en theologie. Of volstaat dit alles niet om te bewijzen dat die talen in opvoeding en onderwijs „kunnen" gebezigd worden als men maar wil? Het bewijs is geleverd : er wordt reeds in de Afrikaanse cultuurtalen gedoceerd.

4. Maar zou een internationale cultuurtaal (zoals het Frans) niet veel voordeliger zijn dan een cultuurtaal die, hoe nuttig ook, toch steeds zal beperkt blijven?

Een internationale cultuurtaal opent een wereld ; de inheemse cultuurtaal beperkt zich tot een streek. En verder : De internationale cultuurtaal beschikt reeds over al de nodige literatuur ; de inheemse cultuurtaal moet alles nog scheppen. Of ook nog : de internationale cultuurtaal verbreedt uw horizont en maakt u tot wereldburger ; de inheemse cultuurtaal sluit u op in uwe nationale kleinheid. Kunnen de enkele voordelen van de Afrikaanse cultuurtaal opwegen tegen de grotere waarden welke een internationale cultuurtaal in zich bergt?

Het antwoord op die vraag ligt voor het grijpen. Het ware onzin de internationale cultuurtaal te willen uitschakelen en ze te vervangen door een beperkte cultuurtaal. Ook denkt niemand daaraan. Zó stelt de vraag zich niet. Alle Kongolezen, die zich met hart en ziel willen opwerken en er naar hunkeren zo hoog mogelijk te geraken, verwachten van ons dat wij ze inwijden in een internationale cultuurtaal, die hun een plaats zal bezorgen in de Raad der Volken. Maar het éne belet het andere niet. Diezelfde Kongolezen verwachten van ons ook dat wij hun eigen cultuurtaal doen opbloeien. Het gaat hier evenmin over voorrang van de eigen cultuurtaal op de internationale cultuurtaal ; zij vragen ons alleen dat men hun eigen cultuurtaal ook „recht op voortleven" zou gunnen. De internationale taal is de bron, waaruit alle bevoordeeldigden wensen te putten, daarna wacht hun de taak het geleerde aan de minder begunstigde volksgenoten mee te delen. Dit nu kan alleen verwezen-

lijkt worden indien ze, naast de internationale cultuurtaal, ook over een eigen cultuurtaal voor opvoeding en onderwijs blijven beschikken.

In de oplossing zullen dus twee factoren voorkomen : 1. Zij hebben een internationale cultuurtaal nodig. Welke rol moeten wij haar toevertrouwen? 2. Zij hebben tevens behoefte aan een eigen cultuurtaal, die zich gestadig ontwikkelen moet.

We moeten rekening houden met de verschillende stadia en soorten van opvoeding en onderwijs : A. het eerste onderricht, B. het verder primair onderwijs, C. het secundair onderwijs, D. het hoger onderwijs.

A. In het eerste onderricht

Het spreekt vanzelf dat we hier bij de opvoedkunde moeten te rade gaan. Op alle tonen zegt ze ons : zoveel mogelijk moet ge er naar trachten het onderwijs en de opvoeding in de moedertaal te bezorgen, en niet in een taal die het kind vreemd is.

Wil de opvoeder aanstonds begrepen worden en totaal begrepen, en wil hij stevige grondslagen leggen en vlug vorderen, dan is onderwijs met de moedertaal als voertaal een vereiste. Daaruit volgt dat, voor het eerste onderricht, alleen de moedertaal kan gebezigd worden om in de beste voorwaarden het nagestreefde doel te bereiken. Zijn de kinderen van gemengde oorsprong, dan trachte men althans die voordelen aan zoveel kinderen mogelijk te bezorgen. Een regel die allen zullen kunnen toepassen, is : waar het in moedertaal gebeuren *kan*, vervange men ze niet door een andere. De ideale oplossing is natuurlijk deze, waar de moedertaal van het kind tevens de cultuurtaal van de streek is.

B. In het verdere Primair onderwijs

Bij het verder onderwijs rijzen nieuwe problemen.

1. Voor alles is het nodig dat de moedertaal als studievak op het programma blijve staan ; practische taalkennis volstaat immers niet ; ook in zijn moedertaal moet de leerling leren opstellen, leren normaal orthografiëren, het woordenboek gebruiken om zijn

woordenschat te verrijken. Ten minste dié taal moeten allen kunnen lezen en schrijven.

2. In die milieu's waar, in de veelheid der inlandse talen, één taal de overhand kreeg en zich tot cultuurtaal opwerkte, rijst een tweede probleem. Wat gedaan daar waar de moedertaal niet samenvalt met de cultuurtaal van de streek? Hier wordt het noodzakelijk, zodra de jeugd lezen en schrijven kan, die cultuurtaal aan te leren, zodat allen, bij het verlaten van de lagere school, die cultuurtaal zouden kunnen correct schrijven, volmaakt verstaan en gemakkelijk, d. w. z. met een zekere vaardigheid, kunnen bezigen. Of stellen wij onze eisen te hoog? Wellicht. Doch laten we onze eisen liever wat te hoog stellen ; in de praktijk blijft men er toch steeds onder.

3. Die cultuurtaal mag niet vervangen worden door een verkeerstaal, zoniet maakt men de jongens alle verdere ontwikkeling onmogelijk. De verkeerstaal blijve beperkt tot het verkeer met en onder vreemdelingen, die geen enkel cultuurtaal meester zijn. Doorgaans leert de jeugd de verkeerstaal buiten de school om. Ten allerhoogste kan men voor een bondige inwijding zorgen in centra waar omgang met vreemdelingen niet zelden is, wat de jongens er toe noopt zich ook in die taal uit te drukken. Hierop kunnen we niet verder ingaan.

4. Anders weer stelt zich het probleem voor de geselectioneerde sectie, nl. bij degenen die tot secundaire studies voorbestemd zijn. Niet allen zullen weliswaar geraken tot college, seminarie, normaalschool of algemene secundaire school, maar normalerwijze mag men het voor hen verhopen. Hier moeten als voorbereiding, van af het vijfde studiejaar, de beginselen van een Europese taal gegeven worden. Practisch, in de gegeven omstandigheden, komt alleen het Frans daarvoor in aanmerking.

Waar inlandse cultuurtalen bestaan, heeft het aanleren van het Frans alleen nog in de geselectioneerde sectie reden van bestaan. Men houde dit wel voor ogen. Het onderwijsprogramma, zoals het tegenwoordig voor Kongo geldt, houdt enerzijds geen rekening met het verschil tussen verkeerstaal en cultuurtaal, en schijnt het er anderzijds op aan te leggen om in de toekomst alleen het Frans als cultuurtaal te laten bestaan met volledige uitschakeling van alle inlandse cultuurtalen.

Voortbouwend op de gezonde opvoedkundige stelregel : van het bekende naar het onbekende, zal men dus in ons project dat rekening houdt met de ontplooiïng van inheemse cultuurtalen, om het Frans aan te leren, uitgaan van de cultuurtaal. Als basis : de grammaticale en logische ontleding van de eigen cultuurtaal ; dan is een stevige onderbouw verzekerd. Men moet dan niet meer vrezen verkeerd begrepen te worden : telkens toetsen de leerlingen aan eigen taal wat ze aanleerden in het Frans. Ieder Franse zin wordt pikfijn in de eigen cultuurtaal weergegeven. Men leert dus niet meer vanbuiten. En — wat nog veel meer waarde heeft — men leert zijn eigen cultuurtaal hoogachten, vermits men telkens weer gewaarwordt dat men alle schakeringen, die in het Frans bestaan, ook in eigen cultuurtaal weergeven kan. Overeenkomsten en verschillen tussen Frans en eigen taal zijn niet alleen de beste weg om een degelijke en vlugge kennis van het Frans te verzekeren, zij zijn tevens de enige weg om tot een gezonde oplossing van het taalprobleem in Kongo te komen. Door *gezonde* oplossing bedoel ik een oplossing die geldt zowel voor de geëvolueerden als voor de massa, zowel voor de Blanken als voor de autochtonen.

C. In het Secundair Onderwijs

Zo de opvoeder en onderwijzer gedurende de eerste twee jaren van het secundair onderwijs er zich bijzonder op toeleggen wil om de studie van het Frans door te drijven, bezitten de leerlingen van af het derde jaar een grondige kennis daarvan, niet alleen een grammaticale, maar ook een praktische. Daartoe volstaat het dat zij in de gelegenheid worden gesteld Frans te spreken, zoals dit in de seminaries en colleges in Kongo het geval is. De ondervinding heeft bewezen dat men de goede weg gevolgd heeft. Van af het derde jaar kan dan ook les gegeven worden hetzij in de inheemse cultuurtaal, hetzij in de Europese cultuurtaal. Beide talen zullen daarna beurtelings gebezigd worden én als voertaal in het onderwijs én als studie-object.

Niemand denkt er in ons eigen land aan om het Nederlands als studie-object te schrappen, zogezegd omdat de leerlingen hun eigen moedertaal reeds genoeg kennen. Waarom zouden we het dan in Kongo doen? Ook in de inheemse cultuurtaal moeten de

leerlingen gestadig blijven vorderen ; diepere grammaticale studie is noodzakelijk om meer bewust te worden van de uitdrukkingsmogelijkheden ; herhaalde oefeningen in opstel en woordkunst zijn eveneens van node, ja individuele bijdragen tot een aangepast voortleven van de traditionele Gesproken Woordkunst in de hedendaagse Geschreven Woordkunst. Rwanda diene daarbij tot voorbeeld.

Daarnaast steeds verder doorgedreven studie van de Europese taal en van de Europese letterkunde, geen slaafs kopiëren van de Westerse programmata, maar een aangepast, geleidelijk en solied voortbouwen.

Uit de ondervinding in de seminaries opgedaan, bleek dat niets ons belet, vanaf het vijfde jaar secundaire studie, ook een tweede Europese taal op het programma te stellen, althans de beginselen er van, bijv. Nederlands naast Frans vanaf de poësis. Twee jaar beginselen volstaan voor Inlanders om, indien zij het werkelijk willen, ook die tweede Europese taal machtig te worden. Het mag onwaarschijnlijk lijken, toch wordt het gestaafd door verscheidene voorbeelden.

Wij besluiten : Het is niet overdreven te eisen dat bij het eindigen van zijn secundaire studies, ieder Inlander, die een wettig diploma bekomen wil, getuigenis aflegge van een grondige kennis (theoretische en praktische) én van een Europese cultuurtaal (het Frans), én van de regionale inheemse cultuurtaal, of die ja dan niet samenvalt met zijn eigen moedertaal.

Er wordt verondersteld dat allen die in staat zijn en verlangen hoger onderwijs te genieten, ook bereid zijn andere Europese talen aan te leren, en wel in de eerste plaats het Nederlands. Indien zij op het college geen inleiding daartoe ontvingen, moeten zij trachten het tekort zodra mogelijk aan te vullen om zodoende volledige collaboratie en verstandhouding te vergemakkelijken en te verzekeren.

D. In het Hoger Onderwijs

Na dergelijke voorbereiding wordt het mogelijk een gezond programma voor hoger onderwijs uit te bouwen. Ook hier zal plaats zijn en voor Europese cultuurtalen en voor een inheemse cultuurtaal.

1. *Europese Cultuurtalen.*

a) De voertaal in het hoger onderwijs is het Frans.

Vanaf het toelatingsexamen wordt een volmaakte kennis van het Frans (theoretische en praktische) geëist ; dit blijve *conditio sine qua non*, zoniet verzwakt het peil van het hoger onderwijs, en dit moet volstrekt vermeden. Geen twee maten en twee gewichten, één voor het Westen, één voor Kongo. Wél aanpassing in de wijze van doceren.

b) Er wordt aan alle universitairen gelegenheid geboden om, door bijcursussen, andere Europese talen aan te leren : Nederlands, Engels, Duits, Portugees, wellicht later ook Afrikaans [1].

c) Voor al de studenten die deel uitmaken van de eigenlijke universitaire faculteiten en van bijgevoegde School voor Opvoedkunde (toekomstige leraren van het secundair onderwijs) komt het aanleren van Nederlands (tweejarige cursus) op het programma voor.

d) Voor studenten van de Faculteit der Commerciële en Administratieve Wetenschappen, alsook voor de bijgevoegde Handelschool, staat *Engels* op het programma als verplicht vak ; als facultatief vak kome daarnaast Afrikaans of Portugees.

2. *Inheemse Cultuurtaal.*

Evenals voor het secundair onderwijs onderscheiden wij voor het hoger onderwijs : A. de *kennis* van de inheemse cultuurtaal, B. het *gebruik* van de inheemse cultuurtaal.

A. Kennis van de inheemse Cultuurtaal.

Hier rijst voor Belgisch-Kongo enige moeilijkheid. We moeten rekening houden niet met één enkele inheemse cultuurtaal, maar met verschillende. Leg de kaart van Belgisch-Kongo op de kaart van Europa en meet de afstanden. Wie spreekt er in Europa van één enkele cultuurtaal? Niemand, en men vindt dit doodgewoon, aangezien de afstanden tussen Lisboa en Leningrad zo groot zijn. Welnu, in Kongo zijn de afstanden niet minder groot. Ook daar

[1] Indien dit, wegens handelsbetrekkingen met de Zuidafrikaanse Unie noodzakelijk blijkt.

hebben we met verscheidene volksgroepen te doen. Alleen door dictatoriaal op te treden, zou men het kunnen beproeven één inheemse cultuurtaal op te dringen. Een gezonde oplossing ware het zeker niet. En of het ooit gelukken zou, moet men ten sterkste betwijfelen. Daarom spreken we hier van „regionale inheemse cultuurtaal". Voor het primair en secundair onderwijs moeten we het niet doen, want in iedere streek is er maar één inheemse cultuurtaal, die medezeggingsrecht kan doen gelden. De moeilijkheid rees eerst daar waar gediplomeerden uit de verschillende provincies zich voor het gemeenschappelijk hoger onderwijs aanmeldden.

1. Welnu, van al de candidaten wordt de kennis van de eigen regionale cultuurtaal geëist, althans vóór het einde van het eerste jaar.

Er wordt een examen over de regionale cultuurtaal bij de aanvaarding voorzien. Wie er niet in slaagt, moet de cursus in die regionale cultuurtaal gedurende dit jaar als bijcursus volgen. Hij zal het einde-jaarsexamen over de overige vakken niet mogen afleggen zolang hij niet in zijn cultuurtaal-examen geslaagd is. Men moet dus over leraren kunnen beschikken voor de cursus in de verschillende inheemse regionale cultuurtalen. Deze cursus kan, voorlopig althans, aan beproefde taalkenners worden toevertrouwd, in afwachting dat licentiaten in de philologie er kunnen mee belast worden.

2. Welke zijn de huidige cultuurtalen in Kongo en Rwanda-Burundi?

Voorlopig kan men als cultuurtalen aanzien : a. kiKongo, b. tshiLuba en kiLuba, c. loMongo en loNkundo, d. kinyaRwanda en kiRundi, e. Pa Zande.

Voor het Ubangi-gebied en voor het Oosten, waar tot op heden geen enkele regionale cultuurtaal tot stand kwam, wordt hierin — voorlopig althans — voorzien door een cursus in de literaire lingua franca van Nieuw-Antwerpen (Lisala) : liNgala, en van Boudewijnstad : kiSwaheli. De andere vormen van deze verkeerstalen worden niet aanvaard, noch op de examina, noch in de cursus.

Het spreekt vanzelf dat noch het Uele-Bangala, noch het Stroom-Ngala, noch het Kingwana, noch het Ikeleve, noch Let Fiot, noch het Kituba, noch het Lulua-kiLuba noch het KiBula-matari, of

enig ander sabir (genre Pidgin-English) als verkeerstaal kunnen voorgesteld worden.

B. Gebruik van de inheemse cultuurtaal.

Een laatste vraag is deze : Welke plaats zal de inheemse cultuurtaal in het Kongolees hoger onderwijs innemen?

Er wordt naar gestreefd alle kloof tussen de afgestudeerden en de volksmassa te vermijden. De cultuurtaal moet als schakel dienen. Het Frans blijve beperkt tot de betrekkingen met de cultuurtaal-onkundigen. De taal in eigen wetenschappelijke kringen weze de inheemse cultuurtaal. Daarbij moet er voor gezorgd worden dat ook vulgarisatie van hoger onderwijs mogelijk zij ; de *volksuniversiteit* ligt in het verschiet. Welnu, dit zal alleen mogelijk worden, indien de ontwikkelden ook in de inheemse taal kunnen mededelen wat zij in een Europese taal hebben gelezen en geleerd.

Om dit te bereiken worden twee hulpmiddelen voorzien : 1° de herhalingen door inlandse *repetitores*, 2° de *examina* in de inheemse cultuurtaal.

1. *Het systeem der repetitores.* — Voor iedere faculteit of toegevoegde School wordt een repetitie-cursus voorzien, waar aan al de studenten, gegroepeerd volgens hun eigen inheemse cultuurtaal (practisch ongeveer per provincie), gelegenheid geboden wordt zich daarin te oefenen. Gedurende de overgangsjaren zal men zich vooral bezighouden met het oplossen van het terminologie-probleem ; vaktermen en vakkundige uitdrukkingen worden er aangeleerd en ingestudeerd.

Daarna kan men overgaan tot samenvattende voordrachten zodra de oudste studenten ver genoeg gevorderd zijn. Zodoende kan men achtereenvolgens de verschillende grondproblemen in de cultuurtaal behandelen. Uiteindelijk zou men wekelijks voor iedere cursus een repetitio in de cultuurtaal voor de betreffende studenten kunnen houden. Dit kan verwezenlijkt worden zodra men beschikt over afgestudeerden, die ondertussen zelf als assistenten en doctorandi optreden. Zolang die niet voorhanden zijn, en vooral zolang men het terminologie-probleem uit te werken heeft, zullen de studenten zelf moeten aan het werk gaan onder leiding van hun leraren, die met de taalcursus belast zijn. Weliswaar

zijn dit geen specialisten in de faculteitsvakken, maar vermits het vooral gaat om taal- en terminologie-problemen, hoeft dit ook niet. De specialisering komt later.

2. *Examina in eigen cultuurtaal.* — Wie het doel bereiken wil, moet naar de beste middelen grijpen. Als zodanig komen de examina in aanmerking. Die verplichting, samen met de repetitie-cursus, zal de Inlanders onmiddellijk doen begrijpen hoezeer men het op prijs stelt in het hoger onderwijs een inheemse cultuurtaal te zien bloeien.

a. Ieder jaar wordt voor één vak een examen geëist om te bewijzen dat de examinandus ook de inheemse terminologie meester is. In overleg met de leraren in die cultuurtalen wordt elk jaar bepaald voor welk vak men de terminologie als examenstof eisen zal.

b. Bij het eindexamen mag in zake inlandse terminologie, de candidaat ondervraagd worden over om het even welk vak ; de candidaten wordt niet vooraf meegedeeld welk vak voor het examen uitgekozen werd. Alleen op die wijze kan men zich verzekeren dat al de afgestudeerden ook in de inheemse cultuurtaal tot hun landgenoten over hun vak zullen kunnen spreken, en dit niet enkel met vakkundigen doch ook met oningewijden.

c. Staat het ieder student vrij tussen die inheemse cultuurtalen een keuze te doen? Dit ware onzin. We mogen immers veronderstellen dat normalerwijze ieder afgestudeerde terugkeren zal naar de provincie waaruit hij afkomstig is en waar hij dus zijn plaatselijke opvoeding genoot. Vermits er in iedere provincie een eigen cultuurtaal tot stand kwam, dringt deze zich op. Zonder heel speciale redenen wordt het niet toegelaten voor de hogere studies een andere inheemse cultuurtaal te kiezen, noch een lingua franca in de plaats te stellen. Dit geldt onder meer voor de studenten die in koloniale centra zijn opgegroeid. In het belang der Kongolese volksgemeenschap mogen wij eisen dat ieder afgestudeerde ten minste één der inheemse cultuurtalen ten volle meester zij.

4. Zodra er een geunifieerde taal tot stand komt, wordt deze voorgeschreven. Vóór dit stadium worden de hoofddialecten toegelaten, mits geen onder hen de voorrang bekwam. Het ware verkeerd te menen dat deze dialectische verschillen van die aard

zouden zijn dat de Inlanders zich onderling niet meer zouden kunnen begrijpen ; dan waren het geen dialecten meer, wel talen.

5. Noch opvoeding noch kennis van een Europese taal ontslaan de candidaat van de verplichting de regionale inheemse cultuurtaal machtig te zijn. Evenals men in Europa aan de universiteiten geen studenten tot de examina toelaat, indien zij de taal van die universiteit niet machtig zijn, mag men dezelfde minimum-eis aan de studenten van het Kongolees hoger onderwijs stellen.

We hebben tal van problemen aangeraakt. Voor vele zou men kunnen verder onderzoeken of misschien andere oplossingen niet doeltreffender zouden zijn. Edoch over één punt, menen we, zal men het voortaan eens zijn, nl. de noodzakelijkheid in het Kongolees hoger onderwijs, waar een Europese cultuurtaal als voertaal geldt, ook de inheemse cultuurtaal haar plaats te gunnen, en wel als verplicht vak voor al de studenten.

DIE BELUELI VOM APARE (ITURI)

von Dr. Paul Schebesta
St. Gabriel-Mödling bei Wien

Der Stammesname *Belueli* dürfte in der völkerkundlichen Literatur noch unbekannt sein. *Belueli* nennt sich der auf 200 bis 300 Köpfe zusammengeschmolzene Stamm der Dorf-Basua (*Basua wa mungine*) am Apere, einem Nebenfluss des Ituri, an der Strasse Bafwasende-Bomili.

Auf meiner letzten Reise 1949-1950 [1], als ich zum dritten Mal bei diesen Eingeborenen weilte, kam es mir zum Bewusstsein, dass ich ihren Stammesnamen bislang überhört hatte. Wohl hatte ich den Namen schon bei meinem ersten Besuch 1929 in der Form von *Balioli* vermerkt, ihm aber keine besondere Beachtung geschenkt, weil eben die andere Benennung — *Basua wa mungine*, Dorf-Basua — in aller Munde war.

Der Terminus „Dorf-Pygmäen" bringt zum Ausdruck, dass diese Leute als sesshafte Pygmäen gelten, denn *Basua* ist der im Kibira gebräuchliche Terminus für Pygmäe.

Die Wald-Pygmäen am Apare, in der Regel *Bakango* geheissen, nennen die Dorf-Basua *Balioli* (sing. *Dioy*), die Babali nennen sie *Bapali*. Das Totem der Belueli ist der *poto*, in ihrer Sprache *mangietu* in Kango *angelinde* und in der Babalisprache **adépe dépe** genannt.

Im Jahr 1929 hatte ich auch den Namen *Bango* (sing. *Mwango*) für die Wald-Pygmäen am Apare zur Kenntnis genommen, ihn aber nicht in die Literatur eingeführt, sondern mich des andern Terminus, *Bakango* (sing. *Kango*), das die Babali zu gebrauchen pflegen, bedient und sie *Bakango-Bambuti* genannt. Tatsächlich werden sie aber von den Belueli *Bango wa mugwase*, Pygmäen

[1] Diese Reise zum weiteren Studium der Ituri-Waldsprachen wurde mir ermöglicht durch Finanzierung seitens des „Institut pour la Recherche Scientique en Afrique Centrale (IRSAC, Bruxelles)".

des Waldes, genannt. Auch auf meiner letzten Reise bezeichnete sich ein Kango mir gegenüber als *Mwango*.

Über die Belueli oder Dorf-Basua habe ich bislang verstreut einige Angaben gemacht, die ich jetzt zusammenfassen und mit Nachrichten der letzten Reise zusammen veröffentlichen möchte. Man möge das als die Abtragung einer Ehrenschuld an diese gutmütigen Leute ansehen, die mir bei meinem dreimaligen Aufenthalt unter ihnen stets sehr zuvorkommend begegnet waren.

Meine wiederholte Berührung mit den Belueli erklärt sich dadurch, dass sie in Symbiose mit den Bakango-Bambuti am Apare leben und ich durch ihre Vermittlung an sie herankam. Mein erster Dolmetsch und Wegbereiter zu den Pygmäen war Azapori, ein Lueli.

Bei meinem ersten Aufenthalt am Apare im Jahr 1929 verband nur ein Karawanenpfad Bafwasende mit Bomili ; auch die Strasse Stan-Avakubi existierte noch nicht. Die Eingeborenen hausten noch nach alter Sitte im Urwald, die Belueli unter den Babali und in ihrer Nähe die Bakango. Zwei Siedlungen der Belueli traf ich am rechten Apare-Ufer an. Ich lernte beide kennen, jene Pondes, des Onkels Azaporis und die andere mit dem Capita Zongere. Zwei weitere Belueli-Siedlungen längs des Karawanenpfades Bafwasende-Avakubi waren für mich nicht erreichbar.

Bei meinem zweiten Aufenthalt 1935 war die Siedlung Zongeres und Pondes in ein Dorf zusammengelegt, das am linken Apare-Ufer stand. Als ich 1950 zu ihnen kam, waren alle Belueli in ein Dorf zusammengezogen, das sich etwas oberhalb der letzten Siedlung befand ; seine gewollte Zweiteilung war durch die Strasse hergestellt, die das Dorf durchschneidet.

Die Belueli sitzen zwischen den Babalinegern eingekeilt und leben, wie gesagt, in Symbiose mit den Bakango. Wie der Name *Basua wa mungine* besagt, gelten sie als Pygmäenstämmlinge. Die Babali erkennen sie nicht als Vollneger an, doch überzeugt schon ihre Körperform und Physiognomie, dass in ihnen mehr Neger- als Pygmäenblut fliesst. Ihre äussere Erscheinungsform kann den flüchtigen Beobachter zu der Ansicht verleiten, in ihnen Babalineger zu sehen, zumal sie heute die Balisprache reden. Tradition jedoch und genauere Erkundigungen über ihre Entstehung und Eheverhältnisse machen es deutlich, dass es sich um

eine Mischrasse handelt. Darüber genauere Details zu geben fühle ich mich um so mehr verpflichtet als man neuestens (M. Gusinde, *Urwaldmenschen am Ituri*, 1948, S. 381) eigenartige Meldungen über die Entstehung der Dorf-Basua veröffentlicht hat. Er schreibt : „Den Grundstock bildeten Neger, vorwiegend des Bali-Stammes, die von ihrer Volksgemeinschaft ausgestossen oder abgeschoben wurden und teils an dieser wenig belebten Stelle eine Zuflucht gefunden hatten. Zu ihnen gesellten sich solche, die keine Negerin zur Frau erlangen konnten, weil sie Verbrecher waren oder mittellos da standen. Die eine und andere Negerin, für die es anderswo kein Bleiben mehr gab, hat sich ihnen beigesellt. Alle insgesamt : ausnahmslos Strandgut aus der näheren und entfernteren Nachbarschaft. Diese Gemeinschaft fühlt sich in den kleinen Niederlassungen geborgen und erhält sich durch gegenseitige Hilfeleistung. In weit überwiegender Mehrheit waren Männer verschiedener Stämme vertreten und sie griffen nach den in nächster Nähe schweifenden Pygmäinnen, mit denen sie sich verehelichten. Da diese Siedler von ihrem eigenen Volksstamm aufgegeben und nicht mehr als ihm zugehörig betrachtet wurden, übertrugen sie ihre Neigung stärker auf die nachbarlichen Pygmäen, mit denen sie sich nach kurzer Zeit eng verbunden fühlten. Inzwischen hatten die Dorfsiedlungen eine feste Grundlage erhalten und die Insassen sahen sich zu einer fertigen Gemeinschaft zusammengeschlossen ; da nannten sie sich selbst : *Basoa*, nach einer vermutlich aus dem Pygmäischen hergenommenen Bezeichnung. Die rassische Durchmischung in völliger Regellosigkeit nahm ihren Fortgang und da vorwiegend Negerblut in den Adern der Ansässigen fliesst, beherrschen negerische Merkmale aus mehreren Stammesgruppen das Erscheinungsbild ; wohingegen pygmäische nur in verschwindender Minderzahl auftauchen. Dieses Missverhältnis findet seine grundlegende Erklärung darin, dass fast sämtliche pygmäischen Rassemerkmale, wie ich nachweisen kann, rezessiven Charakters sind.

Im Laufe der Zeit hatte die Bevölkerung eines jeden *Basoa*-Dorfes eine gewisse Kopfzahl erreicht und seitdem heirateten die jungen Leute nahezu ausnahmslos innerhalb der eigenen Siedlung. Im Dorf am Aparefluss gab man mir die Zusicherung, dass *Basoa*-Mädchen auch von reinblütigen Negern, die anderswo wohnten,

zur Ehe genommen wurden; wobei sie selbstverständlich zur Niederlassung des Mannes übersiedelten. Auf diesem Weg griff die Bastardierung auch auf entferntere Negergruppen über. Hingegen, so wurde mir nachdrücklich betont, ist kein einziges *Basoa*-Mädchen von einem blutreinen Pygmäen zur Frau erwählt worden; ebensowenig hat sich ein solcher der *Basoa*-Bevölkerung angeschlossen. Folgerichtig kann es gar nicht anders sein, als dass in diesen rassisch bunt durchmischten Dörfern nicht nur die negerischen Merkmale allgemein, sondern auch die der verschiedenen Negervarietäten bei weitem vorwiegen."

Leider wird die Quelle nicht angegeben aus der man schöpfte; von den Belueli selbst kann er diese Angaben nicht haben. Seine Darstellung wird schon allein dadurch *ad absurdum* geführt, dass die Belueli von Haus aus eine eigene Sprache haben, die von der Babali und jener der Pygmäen verschieden ist. Die Babali verstehen das Belueli-Idiom nicht.

Die Tradition erzählt, dass die Belueli mit den Babali gemeinsam am Ituri eingewandert sind; sie werden auch Kinder der Babali genannt. Es muss sich also um einen von den Babali unterjochten Splitterstamm handeln, der negerischer Herkunft ist. Vermutlich trafen sie erst am Ituri mit den ein Kibira-Idiom sprechenden Bakango-Bambuti zusammen, mit denen sie in Symbiose traten. Einige Bakango nennen die Belueli *Bayumba*, was besagt, dass sie mütterlicherseits von ihnen abstammen, noch mehr Belueli aber nennen die Bakango ihre *Bayumba*, was wiederum besagt, dass diese ihre Abstammung mütterlicherseits von den Pygmäen anerkennen. So nannte z. B. auch der alte, jetzt verstorbene Alianga die Belueli seine *Bayumba*. Die eheliche Verbindung zwischen Bakango und Belueli in der weiblichen Linie ist also nicht zu leugnen und auch heute noch finden solche Verbindungen statt, wie ich mich selbst überzeugen konnte.

Die Eheverhältnisse unter den Belueli sind heute so, dass sie entweder untereinander heiraten, mit Berücksichtigung der Sippenexogamie (Azapori z. B. hat ein Belueli-Mädchen aus dem gleichen Ort geheiratet) oder dass sie Babali-Frauen und gelegentlich auch Pygmäen-Frauen ehelichen (nur mein Widerstand im Jahr 1929 hinderte Azapori daran, ein Kango-Mädchen zu heiraten). Die Belueli ihrerseits geben ihre Mädchen vornehmlich an Babali zur

Ehe, doch kommt es auch heute noch vor, dass Belueli-Mädchen Bambuti heiraten (ein solcher Fall ist mir noch aus dem Jahr 1935 bekannt).

Niemals jedoch wird ein Pygmäe durch Einheirat zum Lueli; er bleibt Wald-Pygmäe, wie auch kein Lueli durch Heirat ein Mubali wird. Auf keinen Fall sind die Belueli aus „Verbrechern oder sonstigen gestrandeten Menschen" entstanden. Von solchen kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil sich unter Naturvölkern, die in normalen Lebensbedingungen ihr Dasein fristen, Asoziale in grösserer Zahl, wie sie GUSINDE voraussetzt, gar nicht vorkommen. Auch wohnen die Belueli nicht, wie es GUSINDE glaubhaft machen will, am Rande des Babali-Gebietes, sondern gerade in ihrem Zentrum. Mithin sind die Belueli ein Splitterstamm mit negerischem Grundstock, der Pygmäen- und Babalineger-Blut in sich aufgenommen hat. Ihre Sprache ist ein Bantu-Idiom.

Folgende Rassenmerkmale der Belueli stelle ich hier kurz zusammen: *Ihre mittlere Körpergrösse beträgt* 160,2 cm. Über 90 % aller Belueli-Männer sind über 150 cm. gross. In den Körperproportionen nähern sie sich eher den Negern als den Pygmäen; dasselbe gilt auch von der Hautfarbe, obzwar unter ihnen bräunliche Individuen zahlreicher sind als unter den Babali. Der Kopfindex erweist sie als *mesokephal.* Unter den 30 von mir gemessenen männlichen Individuen waren 26,6 % dolicho- und 16,6 % brachy-, der Rest mesokephal.

Das Gesicht ist gröber und knochiger als bei Negern, die bei Bambuti typische konvexe Oberlippe ist bei ihnen nicht charakteristisch. Die Nase ist höher und schmäler als die der Bambuti und der Nasenrücken kräftig entwickelt. Der Nasenindex mit 92,75 liegt unter 100, worin sie sich den Bakango-Pygmäen nähern. Die Lippen sind ähnlich fleischig wie bei den Negern. Die weitaus grössere Zahl von Körper- und Kopfmerkmalen der Belueli weist also mehr auf den Neger- als auf den Pygmäentypus. Die Belueli weichen selbst auch noch von sonstigen Pygmäenbastarden ab; trotzdem haben sie als eine schwache Pygmäenmischbevölkerung zu gelten, was übrigens durch die Heiratsverhältnisse bewiesen ist (SCHEBESTA, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, I. Bd. 1938, 358/59).

Nach einer unter ihnen erhaltenen Tradition sind sie im Gefolge

der Babali aus der Nepoko-Gegend eingewandert; eine andere Tradition lässt sie zusammen mit den Babali und den Bakango-Pygmäen aus dem Westen einwandern, aus einem Land jenseits des Wassers *Yoro*. Vor Jahrzehnten sind sie mit den Barumbi-Babeyru in Kriege verwickelt gewesen, wobei viele von ihnen gefallen sind. Aus den Stammtafeln geht hervor, dass sie eine glückliche Mischung von Pygmäen, Babali und Barumbi-Negern sind.

Bakango und Belueli koppeln in totemistischen Sagen, die über ihren Ursprung Auskunft geben, ihre beiderseitigen Ahnen in Tiergestalt miteinander.

Auch unter den Belueli sind die Urstandsmythen über Ursprung des Todes und der Ursünde, über die Grosstat der Pygmäen, die den Negern das Feuer und die Banane geben und sie die Zeugung lehren, allgemein bekannt.

Im Verfolg der Mythe über die Ursünde, die durch die Neugierde der Frau in die Welt kam, weil sie, entgegen dem Verbot, den Urvater ausspähte, wird erzählt, dass der Urvater vor seinem Weggang die Ungehorsame den beiden Brüdern Mangietu und Bali zur Gattin gab. Mangietu (eigentlich *poto*), ein Pygmäe, verzog in den Wald. Als er gelegentlich seinen Bruder Bali und seine Schwester besuchte, fand er ihn bei der Behandlung der Menstruierenden, die er an einer Wunde erkrankt glaubte. Mangietu, in Erinnerung an die Weisung des Urvaters, wie die Kinderzeugung vor sich gehen sollte, nahm seine Schwester zu sich und zeugte mit ihr *musua*, den Vater der Dorf-Basua oder Belueli, dann *guda*, den Vater der Bafwaguda-Bambuti (Bakango) und ein Mädchen. Er brachte das Weib dann zu seinem Bruder Bali zurück, der daraufhin mit ihr ein Kind zeugte, das die Mutter *kukwa-kende* „der Tod kommt" nannte, das nach drei Tagen starb. So kam der Tod in die Welt als Strafe für die Sünde. Das zweite Kind, das sie Bali gebar, nannte sie *besili* (*kukwesili*), „der Tod ist beendet".

Der Frau fiel infolge der Sünde die Hauptlast an Arbeit zu und Gott trug dem Mond auf, auch noch die Menstruation über sie zu schicken.

Der Urvater ist zugleich auch der *Kulturheros*, da er den Menschen vor seinem Weggang die Waffen und Geräte gab, deren sie zum Lebensunterhalt bedurften. Er ist auch die *Gottheit*, die unter

verschiedenen Namen bekannt ist und zwar *Mwamba*, *Mugasa* (bezw. *Mugase*), **Mubɛle** und **Aza-ébo**. Letzterer bedeutet : er hat sie gemacht, worunter die Menschen gemeint sind. Hinter diesen Namen verbirgt sich stets das nämliche Wesen, das am Anfang unter den Menschen weilte, dann aber ihrer Sünde wegen die Erde verliess und nicht mehr gesehen wurde.

Der Gegenwart Gottes wird man, wie sie erzählen, auf verschiedene Weise gewahr. Wenn man z. B. unterwegs von einem Schauer überfallen wird, so ist man Gott begegnet, heisst es, oder, es ist jemand gestorben.

Die Gottheit wird auch unter dem Namen *tata*, Grossvater, angerufen. Wenn man zur Jagd aufbricht, bläst man die Jagdpfeife und ruft Gott und die Verstorbenen um Jagdglück an. Die Frau ruft Gott auch um Kindersegen an. Im Begriff Honig aus einem Baum auszunehmen, klopft man mit einem Stock an den Baumstamm und bittet Mubele um ausgiebige Honingernte, ähnlich wie es auch die Bakango zu tun pflegen.

Man legt als Dankgabe auch Stücke von Honigwaben für die Gottheit im Wald aus und spricht dabei : „**Azaibé ! táiyé, bwangi gyàko ndúe.**" „Azaibo ! Wir gehen, Honig deiner, dieser". „**Táí ká nyà tɛté, tasulai ká nyà.**" „Wir gehen ins Dorf, Grossvater, wir gehen hinunter ins Dorf."

Von einem Wildopfer nach der Jagd, wie bei den Bambuti, war bei den Basua nicht die Rede.

Die unter den Negerstämmen dieser Gegenden weitverbreitete Eulenspiegel-Figur findet sich auch bei den Dorf-Basua. Die Babali nennen ihn **Túmbɛlɛ**, die Belueli **Ambiána** oder **Amagu Kuruka**.

Dem Mond bringt man eine gewisse Reverenz entgegen ; bei Neumond darf niemand aufs Feld gehen und arbeiten. Der Mond ist männlich, die Sonne weiblich ; ihre Kinder sind die Sterne.

Der Regenbogen ist die Himmelsschlange, die gefürchtet wird ; wenn er nahe kommt, ist er gefährlich. Er wird auch *Mutu wa libula* genannt, Himmelsmensch (*libula*, Himmel, auch Blitz). Eigentlich gibt es zwei Regenbogen (**ambelèma**) **bambelèma bépa bepéle**, einer im Osten und einer im Westen.

Der Blitz ist ein böses Waldtier, das sich in die Erde einwühlt.

Wie nicht anders zu erwarten, ergaben sich gerade unter den

Belueli, deren Kultur und Sprache vollständig im Verfall begriffen sind, da sie Sprache und Sitten der umwohnenden Babali angenommen haben, die grössten Schwierigkeiten bei Erkundung ihres Idioms und ihrer Anschauungen. An vielen Abenden besprach ich mit Belueli-Männern die Probleme. Einmal holte man einen altersgrauen, halbblinden Mann, den ich bislang nicht gesehen hatte, heran. Doch vermochte auch er nicht tiefer zu schürfen. Im Lauf der Gespräche fiel ein ganz ungewöhnlicher Name für Gott. Ich notiere dies deswegen, um an dem Beispiel zu zeigen, wie leicht fremde, exotische Benennungen Eingang finden können, wenn das eigene Stammesgut schon in Verfall geraten ist. Jemand bemerkte, dass er von seinem *tate* (Grossvater) gehört habe, der Name für Gott sei *dié*. Da von den Anwesenden sonst niemand diesen Namen bislang gehört hatte, war ich auf eigene Kombination angewiesen, seine Herkunft zu eruieren. Glücklicherweise leuchtete mir der Zusammenhang mit dem französischen *dieu* auf, so dass ich herzlich lachen musste. Wo mochte der *tate* diesen Namen gehört haben? War er vielleicht einmal als Träger in der Karawane eines Weissen, vielleicht eines Missionars, eingereiht gewesen? Allerdings musste das schon weit zurückliegen.

Ein altes Belueli-Weib, dem man nachsagte, dass es die Sprache noch am besten kenne, unterrichtete mich im Jahr 1929 dahin, dass man Seele *mogyo* nenne ; sie verlasse den Leib beim Tode und begebe sich zu Gott, *muamba* oder *mungu* genannt. Die Guten bleiben bei Gott, die Bösen gehen ins *Ké* (Feuer).

Die anwohnenden Bakango nennen die Abgestorbenen *baketi*, die Gottheit wird bei ihnen auch *ke-ti* genannt, was etwa so viel wie Feuerwesen bedeutet. Der vorhin erwähnte halbblinde Alte gab an, die Seelen würden zu *mugasa* hinauf, zum Himmel (*libula*) gehen.

Ehedem hatte man die Leiche in Hockerstellung bestattet, das Gesicht gegen Westen ; heute wird die Leiche ausgestreckt begraben, auf dem Rücken liegend, den Kopf nach Osten, so dass sie gegen Westen schaut.

Die Belueli weichen von den Babali auch darin ab, dass sie zu deren Mambela-Initiation (die jetzt von der Behörde verboten ist) nicht zugelassen werden. Sie praktizierten ihr eigenes *nkumbi* mit Beschneidung, *limoyo* genannt. Darum tragen die Belueli

auch nicht die an Brust und Bauch eintätowierten Stammesmarken, wie die Babali. Durch das *nkumbi* stehen Belueli und Bakango einander nahe und offenbar führten sie es gemeinsam durch.

Die öffentlichen Mambelatänze jedoch, die im Babaliland allgemein beliebt waren und dem Volk eine Sonderstellung unter den Ituri-Stämmen gaben, werden auch von den Belueli gern getanzt. Ich habe ihrer Aufführung durch sie noch im Jahr 1950 beiwohnen können, während die Babali sie in ihrer Verstimmung aufgegeben haben.

In der Wirtschaftsform haben sich die Belueli den Babali weitgehendst angeglichen ; doch sind z. B. ihre Behausungen ärmlicher und zeigen nicht den Schliff negerischen Fleisses. Ihre neueste Dorfanlage war in grossem Stil gehalten, jedoch nur wenige Häuser waren fertiggestellt ; die meisten standen nur im Gerippe da. Die Zivilisation hat auch schon in ihr Leben tief eingegriffen, so dass man ihren Einfluss in allen Lebensbelangen merkt. Die Wohnungen sind heute lehmbeworfene und mit Phrynium gedeckte Giebeldachhäuser, die Siedlung ein Strassendorf. Man pflanzt neben Bananen auch Erdnüsse, Süsskartoffeln und die Elaispalme. Baumwolle wird im Auftrag der Behörde gezogen.

Tuchkleidung ist allgemein üblich und sonstiger Komfort, von dem man vor 25 Jahren noch keine Ahnung hatte, ist allgemein. Der Volkscharakter schien mir wesentlich geändert.

Im Belueli-Dorf, wo sich während meines zweiwöchentlichen Aufenthaltes (1950) auch die Bakango-Bambuti bei ihren Bayumba einquartierten, ging es abends immer bewegt zu, sobald die Bambuti ihre Tänze aufführten. Eines Tages liessen sich auch die Belueli-Frauen zu Tänzen herbei, von denen der Fischereitanz für mich eine Neuheit war. Unter Trommelschlag bewegten sich die Frauen in ihren Kostümen durchs Dorf, Fischnetze in den Händen, mit denen sie den Fischfang mimten. Sie traten tänzelnd vor die Männer, die ihnen als Entgelt eine Münze oder sonst eine Wertsache ins Netz warfen. Die moderne Zeit kam gerade in der Kleidung der Tänzerinnen deutlich zum Ausdruck ; ein Teil von ihnen war über und über in malerische Tücher gekleidet, der andere zeigte sich noch in ihren *Murumba*schurzen und mit Grün behangen wie in alter Zeit. Alle aber waren über und über mit Öl eingeschmiert.

Die Belueli zeichnet ein kindlich-frohes und unbeschwertes

Temperament aus. Sie sind gutmütig, gefällig und anhänglich, was von den Babali nicht gesagt werden kann.

Im Jahr 1935 langte ich am Neujahrstag in ihrem Dorf am Apare an. Ihre freudige Überraschung über meine Ankunft war gross. Männer und Frauen kamen heran und reichten mir freudestrahlend die Hand zum Gruss. Dann wurde Neujahr gefeiert. Unter Leitung Azaporis veranstaltete man unter einem improvisierten Hangar ein Festmahl ; Wildfleisch, Reis und Bananenbier wurden aufgetragen. Den ganzen Tag, bis tief in die Nacht wurde getanzt, wobei es zeitweise recht ausgelassen zuging. Ein *Asobi* genannter Tanz, der eine unmissverständlich erotische Note hatte, brachte besonders die Weiblichkeit in Stimmung. Alle waren in koketten Grünschmuck gekleidet und benahmen sich recht ausgelassen.

Wie sehr hatten sich doch die Belueli in den fünfzehn Jahren verändert ! Dennoch stachen sie auch diesmal noch vorteilhaft von den Babali ab, die finstere, verschlossene Menschen geworden sind. Bei den Belueli wurde noch getanzt, bei den Babali aber nicht mehr.

Das Belueli-Idiom

In letzter Stunde vermochte ich noch die wichtigeren Grundzüge des Belueli-Idioms und ein Vokabular aufzunehmen, die ich hier vorlege (vom Vokabular sehe ich hier ab). Ein tieferes Eindringen war mir nicht möglich, da niemand mehr die Sprache beherrschte. Was ich hier vorlege, wurde in der Regel im Kreise mehrerer Gewährsmänner festgelegt, die sich oft noch widersprachen. Der Zweck dieser Veröffentlichung ist zunächst die Feststellung, dass es sich um ein Bantu-Idiom handelt, vor allem aber, um die Art des Sprachverfalls zu zeichnen.

Obzwar es sich um ein Bantu-Idiom handelt, das aber zu Gunsten der Balisprache, also eines anderen Bantu-Idioms aufgegeben wird, macht es stutzig, dass dem Bantu-Sprachgefühl (der Beobachtung der Konkordanz im Satzbau) nicht mehr genügend entsprochen wird. Wohl hatten sich einzelne meiner Gewährsmänner noch ein leidlich gutes Empfinden dafür bewahrt, anderen aber, besonders jüngeren schien es nahezu ganz abhanden gekommen

zu sein. Sprachpsychologisch mag es interessant sein zu untersuchen, welche Momente diesem Sprachverfall zugrunde liegen. Ich vermute, dass es der pygmäische Einfluss ist, denn den Bambuti geht weithin dieses bantuische Sprachgefühl ab, selbst wenn sie ein Bantu-Idiom sprechen.

Das Belueli ist heute eine tote Sprache. Niemand bedient sich ihrer im täglichen Verkehr, und niemand mehr beherrscht sie heute. Im Jahre 1929 kam mir noch eine etwa 80 jährige Frau unter, von der es hiess, dass sie das Idiom noch zu sprechen vermöchte. Bei meinem letzten Aufenthalt am Apare im Jahre 1950 besassen einzelne Männer von 40 Jahren aufwärts noch eine rudimentäre Kenntnis dieser Sprache, die jüngere Generation aber nicht mehr. Daraus kann geschlossen werden, dass man sich vor 30-40 Jahren noch in ihr verständigte.

Das Aufgeben des Idioms kann nur durch Einheirat fremdsprachiger Frauen, vor allem Babali, erklärt werden, die der Babalisprache zum Durchbruch verhalfen; der Schwund des bantuischen Sprachempfindens jedoch, stelle ich, wie schon oben vermerkt wurde, auf Rechnung der Pygmäen. Der Vergleich meiner Sprachaufnahmen aus dem Jahre 1929 mit jenen von 1950 zeigt deutlich den fortschreitenden Sprachverfall.

Die Zahl der Klassenpräfixe schwankte bei den einzelnen Gewährsmännern; die Tendenz ging dahin sie auf zwei Klassen zu reduzieren, nämlich die der Lebewesen und die der leblosen Dinge. Das ist aber keineswegs im Sinne der Babali, die ein gut entwickeltes Klassensystem haben. Das ist Pygmäeneinfluss. Von Haus aus hatten die Belueli eine Mehrzahl von Klassen.

Die Beluelisprache arbeitet wie die Nachbarsprachen alle mit musikalischen Tönen, die soweit ich sehe die nämlichen sind wie bei den anderen Stämmen. Ich notierte einen Hochton (á) [¯] Akzent (aigu) über dem Vokal, einen mittleren Sington (ȧ) [-]; dieser mittlere Sington wird bisweilen Sing-Hochton, ausnahmsweise mit zwei Akzenten (ǡ) angedeutet, und einem Tiefton (à) (grave) [_] über dem Vokal.

ɛ und ɔ sind die offenen Vokale. Zahlreich sind die Intermediärvokale zwischen e/i (ẹ) und o/u (ọ), die ich aber hier nicht weiter kennzeichne.

Das l ist immer lateral; r und reines l kommen nicht vor.

Die Gleitvokale schreibe ich **y** und **w**. **ś** [**sy**] ist der palatalisierte Spirans.

Ferner schwankte die Aussprache von Individuum zu Individuum. z. B. **madze** oder **maze** usw.

Klassenpräfixe

Die Klasse der Lebewesen hat im Plural immer **ba-**, einerlei wie das Sing. Präf. lauten mag.

Sing.	Pl.	Bedeutung
ėpá	**ba-ėpá**	*Vater*
sóu	**ba-sóu**	*Elephant*
ėḷe	**ba-ėḷe**	*Schlange*
mw-ango	**ba-mwango** u. **b-ango**	*Pygmäe*
mw-ɔ́na u. **m-ɔna**	**ba-mwɔna, ba-mɔna, b-ɔ́na**	*Kind*
m-oli	**b-ali**	*Mensch*
a-bwali	**ba-bwali**	*Frau*
e-kɔḷɔkɔ	**ba-ekɔḷɔkɔ**	*Huhn*

Auch bei Nichtlebewesen kommt das **ba**-Präfix vor, z. B.

li-nyá u. **a-nyá**	**ba-nyá**	*Dorf*
pùma	**ba-pùma**	*Feld*
ndòta	**ba-ndòta**	*Feuerholz*
ubiḷa	**b-ubiḷa**	*Ölpalme*

Ohne besondere Schwierigkeit tritt das **ba**-Präfix vor ein schon vorhandenes Klassenpräfix, welche an sich schon Pluralpräfixe sind.

ma-ḷué	**ba-ma-lué**	*Öl*
mu-tùmbi	**ba-mi-tùmbi**	*Stuhl*
e-kɔḷɔkɔ	**ba-e-kɔḷɔkɔ**	*Huhn*

Den Verfall der Sprache mögen fölgende Beispiele beleuchten. Im Jahre 1929 stellte ich noch das **mi**-Präfix im Gebrauch fest, das 1950 nicht mehr als solches empfunden wurde.

mu-twé	**mi-twé** (1929), **ba-mi-twé** (1950)	*Kopf*
mu-kéḷa	**mi-kéḷa** (1929), **ba-mi-kéḷa** (1950)	*Schwanz*
mu-bugwe	**mi-bugwe** (1929)	*Holzpfeil*
mu-tùmbi	**ba-mitùmbi**	*Stuhl*

Aus den angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass das mu-, mi-Präfix einmal in Belueli lebendig war.

Das ma-Präf. ist in der Regel der Plural für Nichtlebewesen. Der Sing. dazu ist ḷi- oder ḍi-, doch kann der Sing. auch anders lauten. Vor allem ist ma- das Präf. für Körperteile.

Sing.	Pl.	Bedeutung
ḷí-tśo u. li-so	má-tśo u. mǎ-so	*Auge*
ḷe-bɔ́	ma-bɔ́	*Arm*
ḷi-púmu	ma-púmu	*Bauch*
m-éno	ma-éno	*Zahn*
ḷ-otu	ma-ḷ-otu	*Phryniumblatt*
ḷ-osé	ma-ḷ-osé	*Erde*
isé	ma-sé	*Eisen*
afá u. ofá	ma-fá u. ba-fá	*Weg*
angwɛ	m-angwé	*Mond*
núgwa	ma-núgwa	*Lippe*
n-dəbɔ	ma-n-dəbɔ	*Haus*

Der Gebrauch verschiedener Präfixe für die gleichen Worte veranschaulichen den Schwund des Bewusstseins der Funktion der Klassenpräfixe. Hier dokumentiert sich ein Bantufremder Einfluss.

li-kɔrɔ́kɔ u. e-kɔrɔ́kɔ	ma-kor... ma-ekɔr... u. ba-kɔrɔkɔ	*Huhn*
mu-twé u. i-twá	mi-twé u. ba-mi-twé u. bi-twá	*Kopf*
o-bugwe u. mu-bugwe	ba-bugwe u. mi-bugwe	*Holzpfeil*
li-nyá u. a-nyá	ba-nyá u. ma-nyá	*Dorf*
n-dəbɔ u. an-dəbɔ	ba-n-dəbɔ u. ma-n-dəbɔ	*Haus*
ki-ḷóngo u. li-kuḷóngo	ma-kiḷóngo u. ba-mikulóngo	*Knochen*
li-ndzo u. ma-mu-ndzo	ma-ndzo u. ba-ma-mundzo	*Nase*
mu-dzé u. lu-dzé	ma-udzé u. ma-l-udzé u. mu-dzé	*Speer*
i-śébo u. ḷi-śébo	ma-ḷi-sébo	*Vogel*
ḷi-bula u. m-vuḷa	ma-buḷa	*Regen*

Konkordanz

Die willkürliche Anwendung der Konkordanz mögen folgende Beispiele beleuchten :

m-óli mu-túta	b-ali ba-tutu	*schwarzer Mensch*
m-óli mubé	b-ali mube (!)	*schlechter Mensch*
mw-ɔna y-ɛpu	ba-mw-ɔna (b-ána) bá-y-èpu)	*kleines Kind*
sóu éna bitá	ba-sóu b-éna bitá	*wütender Elephant*
sóu i-nétu	ba-sóu ba-nétu	*grosser Elephant*
e-kɔḷɔkɔ mw-ɛḷu (rotes)	ma-kɔḷɔkɔ ma-tútu	*schwarze Hühner*
e-kɔḷɔkɔ e-pósu	ba-kɔlɔkɔ we-pósu	*weisses Huhn*
e-kɔḷɔkɔ gyáme epa epósu	ba-kɔlɔkɔ gyáme bepa e-pósu	*Mein Huhn ist weiss*
	ma-kɔlɔkɔ gyáme édze e-pósu	idem
mw-ango gyáme gyɔda abúgwandédo		*Mein guter Pygmäe gestorben*
	b-ambeḷéma b-epá be-peḷe	*Regenbögen sind zwei*
ndɔbɔ gyáme édze i-nɛtu		*Mein Haus ist gross*
ndɔbɔ gyáme i-nɛtu a-bugwandédo		*Meine grosse Hütte ist eingestürtzt.*
li-ngo i-nětu	ma-ngo mu-nětu	*grosser Stein*
li-nyá (a-nyá) i-nětu	ma-nyá ma-nětu	*grosse Hütte*
lɔdze mu-nětu (i-nɛtu)	ma-dze mu-nětu	*grosses Wasser*
ḷi-pūmu i-nétu (i-mu-nétu)	ma-pūmu ma-nétu und ma-pūmu i-munétu-nétu [1]	*grosser Bauch*
lu-pūmu (i-pūmu) y-epu	ma-pūmu y-epu-y-epu [1]	*kleiner Bauch*
lī-so i-nétu	mā-so ma-nétu	*grosses Auge*
lɔ́tu ɔḍɔ́	má-lɔ́tu ɔḍɔ́	*schönes Blatt*
afá otá (afá e-motá)	afá ota (Akzent !) [2] b-afá m-ota	*langer Weg*
efá mu-bé	m-afá mu-bé	*schlechter Weg*
mu-bugwe motá	ba-mu-bugwe ba-motá	*langer Pfeil*
ekasu motá	be-kasu motá	*hoher Baum*
	be-kasu mu-tutu	*schwarzer Baum*
mu-tú mu-nětu	mu-túa mu-nětu	*grosser Kopf*
mu-twé i-nětu	ba-mutwé ba-nětu	*grosser Kopf*
ubila i-nétu	bu-bila ma-nétu	*grosse Palme*
tsimu e-yelu		*rotes Blut*
bwa ngi e-ɔdɔ		*süsser Honig*

[1] Beachte : Pluralbildung durch Reduplikation.
[2] Pluralbildung durch Änderung des musikal. Tones.

Die mangelhafte Verwertung der Konkordanz wird besonders deutlich bei Gegenüberstellung von Attribut und Prädikat.

Das Attribut nimmt im Pl. nur bisweilen das Klassenpräfix an, gewöhnlich scheint es zu genügen, wenn sich das nomen richtig ausweist.

Die Präfixe des Prädikats sind bei Lebewesen im Sing. **e-**, im Pl. **be-** sonst wird für Sing. und Pl. nur **e-** gebraucht, dem nur selten das Klassenpräfix folgt.

Attribut	Prädikat
S. **tobi mu-nɛtu** *Der grosse Hund*;	**tobi ɛ́ inɛtu** *Der Hund ist gross*
Pl. **ba-tobi ba-nɛtu**	**ba-tobi bɛ́-(wɛ́) inɛtu**
S. **mɔna y-ɛpu** *Das kleine Kind*	**mɔna ɛ́-y-ɛpu** *Das Kind ist klein*
Pl. **ba-mɔna y-ɛpu**	**ba-mɔna bɛ́-y-ɛpu**
S. **Mw-ango mwɛ́lu** *Der rote Pygmäe*;	**mw-ango ɛ́-mw-ɛlu** *Der Pygmäe ist rot*
Pl. **ba-mw-ango mwɛ́ḷu**	**ba-mw-ango bɛ́-mw-ɛlu**
S. **itutu i-nɛ́tu** *Das grosse Ei*;	**itutu ɛ́-inɛtu** *Das Ei ist gross*
Pl. **ma-tutu ma-nɛtu**	**ma-tutu ɛ́-inɛtu**
S. **ekasa motá** *Der grosse Baum*;	**ekasa ɛ́-motá** *Der Baum ist gross*
Pl. **be-kasa mota**	**be-kasa ɛ́-mota**
S. **afá bĭ** *Der lange Weg*;	**afá ɛ́-bĭ** Der *Der Weg ist lang*
Pl. **b-afá bĭ**	**bafa ɛ́-bĭ**
Pl. **ma-dze ma-dzendzèlu** *Das kalte Wasser*;	**ma-dze ɛ́ madzendzèlu** *Das Wasser ist kalt*
Pl. **ma-dze m-ɔtɔlindo** *Das gute Wasser*;	**ma-dze ɛ́-mɔtɔlindo** *Das Wasser ist gut*

S. **liso babɛ́ la linde** *Auge schlechtes (krankes) jenes*;
Pl. **ma-so mábe ba ka mõndwa** *Auge schlechtes (böses), wie das der Mondwa (Antilope).*

Der Genetiv

Die Genetivpartikel für die Lebewesen hält sich an die übliche Konkordanz, im Sing. ist es **wá** und im Pl. **bá**.

Sing.	Pl.	Bedeutung
sóu wá mugwase	**ba-sóu bá mugwase**	*Elephant des Waldes*

Eine Ausnahme :

ḷi-kɔḷɔkɔ ḷa nyá	**ma-kɔ-ḷɔ-kɔ ḍa nyá**	*Huhn des Dorfes*

Beispiele für weitere Klassen :

ḷi-pumu yá sóu	**ma-pumu yá sóu**	*Bauch des Elephants*
afá yá mugwase	**ma-fá yá mugwase**	*Weg des Waldes*
mu-bugwe yá mwango	**ma-(mi-) bugwe yá mwango**	*Pfeil des Pygmäen*
u-bila ḷá-ḷenyá	**bu-bila ḷá-le-nyá**	*Palme des Dorfes*

Beachte die Sonderbildung **la-le-nya** mit dem Doppelpräfix **lá-le** statt **lá nyá**.

Pronomen possesivum

Bei Lebewesen sind die Partikeln **a-** und **gya-** im Sing. und **ba-** und **wa-** im Pl. gebräuchlich, sonst immer nur **gya-** im Sing. und Pl. die dem Personale vorgesetzt werden.

moḷi á-me oder **gyá-me**	**ba-li bá-me** und **wá-me**	*Mein Mensch*
moḷi á-be **gyá-be**	**ba-li ba-be** **wá-be**	
moḷi gy-é usw.	usw.	
moḷi á-sù		
moḷi á-nu		
moḷi á-bɔ		
sóu-gyá-me (á-me)	**ba-sóu wá-me (u. gyá-me)**	*Mein Elephant*
tobi gyá-me	**ba-tobi wá-me**	*Mein Hund*
tobi gyá-me e-íme inétu*	**ba-tobi wá-me we-íme inétu***	*Mein Hund ist nicht gross.*

mwango gyá-me gy-ɔda a-bugwandédo *Mein guter P. ist gestorben.* Aber :

e-kɔlɔkɔ gyá-me epa eposu	**ba-kɔlɔkɔ gyá-me b-epa epósu**	*Mein Huhn ist weiss.*
oder	**ma-kɔlɔkɔ gyá-me édze epósu**	*Mein Huhn...*
li-kɔlɔkɔ gyá-me a-gwádo	**ma-kɔlɔkɔ gyá-me ma-tubu a-bugwandédo**	*Hühner meine alle sind tot.*
li-kɔlɔkɔ i-nétu édze wá-me*	**ma-kɔlɔkɔ ma-nétu édze wá-me**	*Grosses Huhn ist meines.*

Zene mɔná-me *Zene ist mein Kind.*

Sing.	Pl.	Bedeutung
li-yá gyá-me	**ma-nyá gyá-me**	*Mein Dorf*
	ma-dze gyá-me	*Mein Wasser*
ndɔbɔ gyá-me, gyá-be, gyé, gyá-su, gyá-nu, gyá-bo		*Mein Haus, dein Haus usw.*
ndɔbɔ gyáme édze i-nétu Pl. **bandɔbɔ gyáme** usw.		*Mein Haus ist gross*
ndɔbɔ gyá-me i-nétu a-bugwandédo*		*Mein grosses Haus ist eingestürzt.*

Die mangelhafte Durchführung der Konkordanz ist in den mit * gekennzeichneten Fällen augenfällig.

Pronomen personale

S. **e-mi, ɔ-bé, o-é** und **we**, Pl. **i-swe, i-nwe, b-ɛbɔ** und **w-awe**

Demonstrativ

mona-mó *dieses Kind*; **mona kóni** *jenes Kind*; **mona-abí** *jenes Kind dort.*

Numerale

Gebräuchlich sind Zahlworte verschiedener Herkunft, einige sind Umschreibungen.

1 **(i)mɔi**; 2 **(i)piḷi**; 3 **(i)sátu (etatu)**; 4 **gena**; 5 **(i)sebo, tanu, und bɔ́ku**;

6 **modēa, madēa, tita,** und **agbúḷu moi** (*ein Finger*, d. h. *ein Finger wird von der Nebenhand erfasst*);

7 **baka bipɛlɛ, madēa peli, agbúḷu bepɛlɛ** (*zwei Finger werden erfasst*);

8 **balai basatu** (*es fehlen* 3 *Finger*), **madéa satu modá**

9 **balai bapɛlɛ** (*es fehlen* 2 *Finger*), **madēa gena modé**

10 **mábo** (*beide Hände*), **asilái** (*es ist zu Ende*), **bagbúḷu asilái** (*Finger sind zu Ende*), **mábo masilái** (*Hände sind zu Ende*), **agwaika mábo** (*Hände sind zu Ende*).

11 **mábo i-moi** (*Hände u.* 1)

12 **mábo e-pili** (*Hände u.* 2), usw.

Verbum

ái *gehen* ; **n-ái, w-ái, ái** *ich gehe* usw. Pl. **t-ái, n-ái, w-ái** *wir gehen* usw.
adza *kommen* ; **n-adza, w-adza, adza,** Pl. **t-adza** usw. **idzo** ! *komm* !
idzo kɔnɔ *komm her.*
afái *legen* ; **n-afái, w-afái** usw. *ich lege,* usw.
n-afái mólyo ká yóta *ich stelle das Essen aufs Feuer.*
pemba ma yotá *fache an das Feuer* !
n-álima i yotá *ich lösche das Feuer aus.*
yota bo-limáno *lösch das Feuer aus* !
yota emikái *das Feuer löscht aus* (*geht aus*).
t-ómwa ká ibulangba *wir rauchen Pfeife.*
igwa *sterben, umkommen.*
Präteritum : **n-ágwado, wa-gwado, a-gwado, ta-, na-, wa-** (*ich bin gestorben* usw.).
mólyo *essen* : **ne-ka mólyo, o-ka mólyo, e-ka mólyo** *ich bin am Essen* usw.
Pl. **iswe be-ka mólyo, inwe beka** —, **bebo be-ka** —, *wir sind am essen*; (man sagte nicht **iswe te-ka** —, **inwe ne-ka, bebo we-ka-mólyo**).
w-ase ! *lass los* ! **iwasa lisébe** ! *lass den Vogel los* !
n/ɔ̀me ! *geh weg* ! *fort* ! In diesem Worte begegnete mir zum ersten Male unter den Ituri-Waldstämmen der dentale Schnalzlaut, den ich mit / bezeichne. Ich hörte ihn zuerst bei den Belueli, konstatierte ihn dann auch bei den Bakango-Pygmäen, den Babali und den Wald-Babira. Ich habe ihn nur in diesem einen Worte und in Zusammensetzungen angetroffen. Die Wald-Babira sagen **n/ɔ̀ba** in der gleichen Bedeutung. Die Banande konnten den Schnalzlaut nicht aussprechen.
tobi n/ɔ̀me ! *Hund, geh weg* ! **n/ɔmé si** ! *Geh weg von hier* !

Text (Honigsuche)

Ba- ɛ̀pá mugwase ká búsaka bwángi
Sie sind im Walde auf Suche Honig.
epá mòi abe api : bwangi ndúe bòyozala ká ikásu ya bwangi
es ist einer der sagt : Honig dort ist geworden auf Baum von Honig.
(*geboren*)

Mwango mòi opanda ká yùlu opɛmba bwángi obeapi :
Pygmäe einer der steigt auf oben, der herausholt Honig er sagt :
nach

bamunāma, busila wa bwangi
Brüder, Ende vom Honig ! (der Honig ist zu Ende)

asulái, obeapi : iyɔ́ ! bafana ná lòtu
er steigt herab, er sagt, jawohl ! sie legen auf Blatt (den Honig)

bakikiánde bwangi ná mabalá. usila wa bwangi
sie binden Honig zu einem Bündel. Ende vom Honig.

batia lòtu ká lòsé màze ya bwángi, bobeapi
sie legen Blatt auf Boden Wasser von Honig, sie sagen :

Azaibé ! tàiyé, bwangi gyákɔ ndúe !
Azaibo ! (Gottheit) *Wir gehen, Honig dein dieser* !

tài ká nyà, tétɛ ! tasulai ká nyà.
wir gehen ins Dorf, Grossvater wir gehen heim ins Dorf.

DE TOONGROEPEN EN HUN WIJZIGINGEN IN DE TAAL VAN DE APHENDE

door Leo Stappers, C. I. C. M.,
Kamponde (College), Kasayi.

De taal der Apende, het **Kiphendé** heeft twee grondtonen : een gelijkmatige hoge en lage toon. Het toonsysteem is „syllabisch-stationnair" en behoort tot het etymologisch type.

De monosyllabische stammen vallen uiteen in twee toongroepen naargelang op de kern een hoge of lage grondtoon rust.

De toongroepen of in feite voorkomende combinaties van grondtonen bij de tweeklankgrepen tellende stammen, zijn vier in getal : IA laag-laag, IB laag-hoog, IIA hoog-laag en IIB hoog-hoog. Het prefix heeft in onbeïnvloede positie een lage toon. De ongewijzigde grondtonen der toongroepen vinden we in de constructie : onderwerp van een werkwoordelijke zin.

Ziehier enige voorbeelden der toongroepen (ongewijzigd) :

toongroep I _ [_]		toongroep II _ [¯]	
muthu	*mens*	**mutʃí**	*boom*
muta	*rivier*	**mutswé**	*hoofd*
muno	*vinger*	**musá**	*maniok*
muʒi	*wortel*	**mulá**	*lichaam*
kidio	*voet*	**dihíá**	*veld*
kathu	*mensje*	**kamwé**	*mug*

toongroep IA _ [_ _]		toongroep IB _ [_ ¯]	
muhika	*slaaf*	**muangá**	*hitte*
mukano	*mond*	**budí**	*knie*
munanga	*heuvel*	**kielú**	*aardnoot*
dimbo	*dorp*	**kimemé**	*schaap*
ngoma	*trom*	**mvumbí**	*lijk*
thumbi	*hart*	**nguvú**	*nijlpaard*
nzala	*honger*	**tsuyá**	*vuur*
kambimbi	*zwaluw*	**kamvuangá**	*schorpioen*

toongroep IIA _[˜ _]		toongroep IIB _[˜ ˜]	
mufúlu	*deur*	**muséndé**	*been*
muhíni	*steel*	**mukélé**	*zout*
mukíla	*staart*	**muléélé**	*kleed*
dími	*tong*	**tángwá**	*zon*
ʒína	*naam*	**kisándá**	*mand*
vúla	*regen*	**kíéndá**	*rug*
phúku	*rat*	**fútá**	*vriend*
nʒíla	*weg*	**khómbó**	*geit*
lusúku	*dag*	**khálá**	*krab*
uáto	*prauw*	**uómá**	*vrees*

Wijzigingen in de toonmelodie der naamwoorden

(i) Het alleenstaand woord :

1. Het prefix wordt hoog behalve in toongroep II waar het een dalende toon krijgt.

2. Wanneer het naamwoord tot toongroep IA behoort, wordt de eerste lage toon van de stam hoog :

muthu	_[_]	>	**múthu**	˜[_]	I
mutʃí	_[˜]	>	**mûtʃí**	\[˜]	II
muhika	_[_ _]	>	**múhíka**	˜[˜ _]	IA
kitambá	_[_ ˜]	>	**kítambá**	˜[_ ˜]	IB
mukíla	_[˜ _]	>	**múkíla**	˜[˜ _]	IIA
mukándá	_[˜ ˜]	>	**múkándá**	˜[˜ ˜]	IIB

(ii) Het naamwoord als rectum van een genitief :

Het prefix staat in toontegenstelling met de onmiddellijk volgende klankgreep ; het prefix blijft derhalve laag in toongroep II, IIA en IIB daar de stam, respectievelijk de eerste klankgreep van de stam, in dat geval hoog is.

(iii) Het naamwoord als regens van een genitief :

1. Het prefix staat in toontegenstelling met de onmiddellijk volgende klankgreep, doch heeft daarvoor in toongroep II een dalende toon juist zoals onder (i). Het prefix blijft dus laag voor toongroep IIA en IIB, juist zoals onder (ii).

2. Wanneer het naamwoord tot toongroep IA behoort, wordt de eerste lage toon van de stam hoog, juist zoals onder (i).

Is het naamwoord van toongroep IIA, dan wordt de lage toon op het klinkersuffix van de stam hoog. Dit wil dus zeggen dat toongroep IIA en IIB in deze constructie niet verschillen.

(iv) Het naamwoord is voorwerp van een werkwoord :

1. Het prefix heeft steeds een hoge toon, ook in toon groep II.

2. De hoge toon op de kern van toongroep II wordt laag. Dus zijn toongroep I en II in deze constructie identiek.

De hoge toon van toongroep IIA wordt iets lager, dus praktisch middelhoog.

De twee hoge tonen van IIB worden beide laag.

muthu	_ [_]	>	**múthu**	ˉ [_]	I
mutʃí	_ [ˉ]	>	**mútʃi**	ˉ [_]	II
muhika	_ [_ _]	>	**múhika**	ˉ [_ _]	IA
kitambá	_ [_ ˉ]	>	**kítambá**	ˉ [_ ˉ]	IB
mukíla	_ [ˉ _]	>	**múkila**	ˉ [- _]	IIA
mukándá	_ [ˉ ˉ]	>	**múkanda**	ˉ [_ _]	IIB

Twee toongroepen in bijna alle werkwoordelijke vormen

De noemvormen van de dissyllabische werkwoordstammen vallen in toongroep IB en IIB. Doch daar het klinkersuffix een grammaticale toon draagt, onderscheidt men de werkwoorden alleen volgens de kerntoon. Is die hoog, dan spreken we van toongroep II, laag, dan van toongroep I.

(i) Enige verbale vormen met twee toongroepen voor de werkwoorden :

toongroep I		toongroep II		
kudimá : *land bewerken*		**kukúná** : *planten*		
tsuadimí	[_ _ ˉ]	**tsuakúní**	[_ ˉ ˉ]	: *wij hebben...*
tsuadimíné	[_ _ ˉ ˉ]	**tsuakúníné**	[_ ˉ ˉ ˉ]	: *wij hadden...*
dimá (*werk*)	[_ ˉ]	**kúná** (*plant*)	[ˉ ˉ]	

(ii) Verbale vormen waarin de toongroepen samenvallen :

toongroep I		toongroep II		
túdíme	[ˉ ˉ _]	**túkúne**	[ˉ ˉ _]	: subjonctief
tsuadíma	[_ ˉ _]	**tsuakúna**	[_ ˉ _]	: **-a- -a.**

Hiermee zijn de toongroepen van monosyllabische en dissylla-

bische stammen in de taal der Aphende beschreven. Ook de voornaamste veranderingen die de toongroepen kunnen ondergaan, werden aangeduid. Men stelt reeds op het eerste gezicht vast dat de wijzigingen veel talrijker zijn dan in het Luba of Nkundo. Alle toontalen, al behoren ze dan ook tot het *etymologisch syllabisch stationnair type*, gebruiken niet dezelfde tonologische procédé's. De levende taal in haar verscheidenheid laat zich maar moeilijk in hokjes en vakjes duwen.

MEDEDELING

Driejaarlijkse Prijs voor Koloniale Letterkunde. — Deze prijs, die 20.000 frank beloopt, werd door het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut (Marnixlaan 25, Brussel) ingesteld voor het beste (Frans of Nederlands) geschreven of gedrukt werk door Belgische auteurs samengesteld en dat met Belgisch-Kongo of de Belgische mandaatgebieden verband houdt.

De prijs wordt toegekend aan een letterkundig werk zoals roman, novellenbundel, vertellingen, verhalen of essays, reisverhalen of geschiedenis van Kongo.

De keuze van de commissie beperkt zich niet tot de geschreven of gedrukte voorgelegde werken, maar mag eveneens al de in de driejaarlijkse periode verschenen werken omvatten.

In geval geen enkel van de onderzochte werken de prijs schijnt te verdienen, mag, aan het beste, een prijs van mindere waarde toegekend worden. Deze onderscheiding kent aan hem, die er het voorwerp van is, niet het recht toe de titel van laureaat te dragen. De prijs mag eveneens tot de volgende periode verschoven worden.

Voor het driejaarlijkse tijdvak 1951-1953, moeten de handschriften in vijf exemplaren op het adres van het Secretariaat-Generaal van het Instituut, uiterlijk op 31 December 1953 toekomen. De ingezonden exemplaren blijven het eigendom van het Instituut.

BIBLIOGRAFIE

Paul Radin, *African Folktales and Sculpture*. Folktales selected and edited by... with the collaboration of Elinore MARVEL... Sculpture selected with an introduction by James Johson SWEENEY. Bollingen Series XXXII. Pantheon Books (New York 1952) ; XXI + 355 p. ; kaart ; 165 afbeeldingen ; $ 8.50. — Het gaat in dit royaal, met de meeste zorg uitgegeven kunstboek

over de gesproken woordkunst en de plastiek van Afrika beneden de Sahara.

Dr. RADIN koos een tachtig representatieve volksverhalen uit de ethnografische of linguistische werken van verschillende afrikanisten (nieuwe stukken bevat deze verzameling niet) en voorzag ze met een lezenswaardige inleiding.

Met kennersblik deed J. J. SWEENEY een keus uit de topstukken der Negerplastiek en zorgde voor enig commentaar. De foto's zijn wondergoed gelukt.

We willen in deze esthetische uitgave, die als zodanig moeilijk zal kunnen overtroffen worden, een getuigenis zien voor de artistieke begaafdheid der Afrikanen, en een poging om de wereld sympathiek te stemmen tegenover volken die, in hun technische armoede, lang op enige waardering vanwege de hoger-beschaafden hebben moeten wachten.

V. D. W.

D. Westermann, *Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara* (Köln 1952, Greven-Verlag); XI + 492 p., 58 afbeeldingen, 20 kaarten; DM 41. —

De nestor der afrikanisten heeft het aangedurfd en vermocht de politieke geschiedenis van de Afrikaanse volken en stammen, bezuiden de Sahara gevestigd, te schrijven. Dus niet de geschiedenis der koloniën, wél de wording, groei en verval van grotere en kleinere inlandse staten in de loop van meer dan duizend jaar. Als bronnen stonden ter beschikking de overleveringen, die nooit vaste datums vermelden en vaak elkaar tegenspreken, benevens honderden gegevens, elk over een bepaald volk, in historische, ethnografische en linguistische werken verspreid. Om met al deze mozaïksteentjes een geheel te maken, dat de waarheid min of meer zou weergeven, was een meester met veelzijdige kennis nodig. We zien niet in wie het zou gekund hebben buiten WESTERMANN. Achter zijn *Geschichte Afrikas* — wellicht zijn laatste groot werk — staan vijftig jaren onverdroten onderzoek.

V. D. W.

Colin Wills, *Who killed Kenya?* (London 1953, Dennis Dobson); 111 p., 14 photographies.

Une étude objective de la situation dangereuse qui s'est déve-

loppée récemment dans cette partie de l'Est africain britannique. Elle montre clairement les données du problème confrontant l'administration anglaise.

A noter que la partie côtière du Kenya comprenant les pays sous la souveraineté du Sultan de Zanzibar, est protectorat britannique, tandis que l'intérieur limité par le Tanganyika, l'Uganda, le Soudan et la Somalie, est colonie britannique. On pourrait voir en cela un nouvel exemple de l'empirisme britannique si ce n'est que l'histoire, tracée par l'auteur en quelques lignes limpides, montre comment on en est arrivé à cet état de choses.

Et que dire des arguments et conclusions de l'auteur? Ce dernier, quoique de nationalité britannique et tout en vantant donc — peut-être avec quelque raison — la grande expérience coloniale séculaire des Anglais, n'a pas peur de dire plusieurs vérités, entre autres, que les choses n'en seraient jamais arrivées au point où elles sont, s'il n'y avait pas eu parmi les quelque 30.000 Anglais colons du Kenya, des individus (comme ce voyageur à Nairobi, p. 108) qui continuent à considérer l'indigène comme moins que rien.

Mais il n'y a pas que cela ! L'auteur voit très clair en disant (p. 23) „qu'il lui semble que si les Africains s'emparaient du pouvoir aujourd'hui, les rares évolués lucides seraient bientôt submergés par les violents et les corrompus et que les dissensions à l'intérieur mèneraient vite à l'anarchie et le chaos". Et encore (p. 43) : „Il y a quelques blancs qui comprennent et connaissent mieux le noir qu'il ne se connaît lui-même. Ce sont des hommes qui sont de meilleurs amis du noir que beaucoup de ces gens dans la métropole et ailleurs qui, pleins de bonnes intentions, aimeraient être l'ami du noir mais qui ne le connaissent pas du tout."

Finalement (p. 61) : „Si tous les jeunes Africains, intelligents et éduqués, pouvaient obtenir la situation qu'ils méritent par leur savoir et être payés au même taux que les blancs pour le même travail ; s'ils pouvaient, en outre, se réclamer d'une atmosphère de respect mutuel, ils seraient moins enclins à rêver d'activités destructives."

En lisant tout cela on ne peut s'empêcher, en tant que Belge, de faire, avec quelque fierté légitime, une comparaison avec tout ce que nous avons réalisé dans notre colonie.

M. H. C. Willems

L. Adam, *De Soedan-Kwestie*. Uitgave van het Afrika Instituut, Studie-Centrum Leiden. (Leiden 1952, Universitaire Pers); IX + 53 p.; kaart; f. 2.50.

Deze brochure geeft een helder overzicht van het gevaarlijk krakeel, dat reeds dertig jaren tussen Engeland en Egypte over de Soedan aan de gang is.

In de Inleiding gaat het over het land, het volk, de Nijl en het Soedanese Mohammedanisme. In hoofdstuk II zet Schr. uiteen hoe de Soedan ontstond en een twistappel werd; in III heeft hij het over het groeiend nationaal besef, in IV over het streven naar autonomie; V bevat slotbeschouwingen.

Dr. Adam, die het in vroegere brochures over de politieke ontwikkeling in Tunesië, Algerije, Libië, Egypte en Brits-Afrika had, heeft het weer eens vermocht klaarheid te scheppen in een voor ons, Westerlingen, ingewikkelde kwestie.

V. K.

ONTVANGEN BOEKEN

Nations Unies, *Rapport du Comité des Renseignements relatifs aux Territoires non autonomes*. Assemblée générale, documents officiels : septième session (New-York 1952), IV + 28 p.; fr. s. 1.20.—

—, *Rapport spécial du Conseil de tutelle sur les unions administratives concernant les Territoires sous tutelle et sur le statut du Cameroun et du Togo sous administration française...* Assemblée générale, documents officiels : septième session (New-York 1952), III + 61 p., fr. s. 2.50.—

—, *Rapport du Conseil de tutelle sur sa quatrième session extraordinaire et ses dixième et onzième sessions 18 déc. 1951-24 juillet 1952*. Assemblée générale, documents officiels : septième session (New-York 1952); V + 308 p., 10 kaarten.

—, *Rapport du Comité spécial du travail forcé* (Genève 1953), VII + 359 p.; fr. s. 15.— .

—, *Études spéciales sur les conditions économiques et le développement économique dans les territoires non autonomes* (New-York 1952); V + 465 p.; fr. s. 12.—.

Institut International des civilisations différentes „Incidi", *Compte rendu de la XXVIIe session tenue à Florence...*, juin 1952. Thème : L'attraction exercée par les centres urbains et industriels dans les pays en voie d'industrialisation (Bruxelles 1952), XI + 662 p.

Afrika-Instituut, Leiden — Rijkslandbouwhogeschool, Gent, *Le mouvement coopératif en territoires tropicaux arriérés.* Deuxième symposium international d'économie rurale tropicale, 1952. (Leiden 1953, Universitaire Pers) ; 304 p. — Bevat bijdragen van A. Gille, N. Muller, L. O. J. de Wilde, V. Heylen (voor België) ; E. Milcent, Mamadou Dia (voor Frankrijk) ; M. Digby, B. J. Surridge (voor Groot-Brittannië) ; J. B. Boeke, H. J. Frietema (voor Nederland).

A. L. Kroeber and **Clyde Kluckhohn**, *Culture, a critical review of consepts and definitions.* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XLVII, n° 1. (Cambridge, Massachusetts, U. S. A., 1952) ; VIII + 223 p.

H. Hediger, *Observations sur la psychologie animale dans les Parcs Nationaux du Congo Belge.* Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge. (Bruxelles 1951) ; 194 p., 69 fig.

Watson Smith, *Kiva mural decorations at Awatovi and Kawaika-a, with a survey of other wall paintings in the Pueblo Southwest... with nine plates in serigraph by Louie Ewing.* Papers of the Peabody Museum... Vol. XXXVII. (Cambridge, Massachusetts, U. S. A., 1952) ; XXI + 363 p., 92 fig.

BOEKEN VAN REIZEN, WETENSCHAP EN AVONTUUR

De mens dringt door tot in de diepste geheimen van de zee

MET DE ALBATROSS
OP DIEPZEE-EXPEDITIE

H. PETTERSSON

„Toen de sneeuwwitte viermaster Albatross tijdens zonsondergang de haven van Honoloeloe gracieus nijgend binnengleed, was zij wonderschoon als een droom", zegt professor Hans Pettersson. Zij had toen reeds een goed deel van haar lange wereldreis, die vijftien maanden zou duren en 45.000 zeemijlen lang worden zou, achter zich. Wij volgen haar als zij met volle zeilen over de evenaar glijdt en wij ruiken de zilte lucht van drie oceanen. Maar het grootste sprookje is toch het verhaal van de moeizame en geduldige arbeid, die de Albatross onderweg op haar rondreis rond de wereld verrichtte. Met gedeeltelijk nieuwe en gedeeltelijk op revolutionnaire wijze veranderde methoden is de expeditie werkzaam geweest, om de zeediepten en de oceaanbodem hun geheimenissen te ontrukken. *250 blz., met 130 foto's, kaarten en grafieken ; geb. fr. 170.*

Avontuurlijke zwerftochten langs ongebaande wegen

MET ONBEKENDE BESTEMMING

H. VON MEISS-TEUFFEN

De schrijver is een Zwitser die na o. m. bediende in de „Swiss Bank" te Londen te zijn geweest, opeens de wereld der deviezen en effekten vaarwel zegt, met een Engelse lord per auto naar de Riviera rijdt, een nogal aardig sommetje wint in de speelzaal van Monte-Carlo, dan naar Brindizi spoort en van daaruit met een vissersbootje naar de Griekse eilanden vaart. Vervolgens beschrijft hij zijn overtocht naar Kaïro, zijn reis via Palestina over Zuid-Arabië, Bombay en Madagaskar naar het binnenland van donker Afrika, droom van zijn kinderjaren, waar hij de originele gedachte uitwerkt een „jungle hotel" te bouwen en te exploiteren. Wanneer de tweede wereldoorlog in Europa begint neemt hij dienst in het Zwitsers leger. Na zijn demobilisatie vaart hij, midden in de oorlog, opnieuw naar Afrika en onderneemt nadien, in 1945, nog een reis met een ander zeilbootje, dwars over de Atlantische Oceaan, langs Madeira, de Kanarische eilanden en de Antillen naar Amerika. *376 blz., geïll., geb. fr. 158.*

Verkrijgbaar in elke goede boekhandel

Uitgegeven door :

DE SIKKEL, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement : fr. 225.—. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Maniema ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Dr. H. Cornelis, vice-gouverneur-generaal, Leopoldstad ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. Dr. P. Schebesta, Mödling bei Wien ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Prof. Dr. J. Larochette, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren